

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи съдущихъ авторовъ: Н. Н. Алексеева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьевъ, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безовразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяевъ, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцевъ, Франка Гавена (Америка), М. Георгиевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Іеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандера, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Ивасека, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертица (Америка), К. Керна (Англія), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†). (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Либа (Базель), М. Литвякъ, Н. О. Лосского, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебновой, В. Растворгусева, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инона (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Сережникова, Е. Скобцовской (Матери Марії), И. Смолича, В. Сперанскаго, Ф. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллихла (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккердорфа, Г. Эренверга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (іеромонаха Іоанна), авбата Августина Якубизіака (Франція).

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 39-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 39.

ІЮЛЬ 1933

ОГЛАВЛЕНИЕ :

№ 39.

стр.

1. Іеромонахъ Іоанъ (Шаховской). — Крещеніе знанія	3
2. Н. Зерновъ. — Св. Кипріанъ Карфагенскій и единство все-ленской церкви	18
3. Х. — Путь преображенія (статья изъ Россіи)	41
4. Марія Литвякъ. — Листки изъ дневника (о грѣшныхъ и праведныхъ; о вѣрѣ и маловѣріи)	53
5. Г. Колпакчи. — Къ сравнительной характеристицѣ буддизма и христіанства	60
6. А. Шестовъ. — Мартинъ Буберъ	67
7. Новые книги: Н. Бердяевъ. — Журналъ «Esprit» и духовно-соціальная искаенія французской молодежи; Б. Вышеславцевъ. — С. Троцкій. Христіанская философія брака	78
Приложение: Н. Афанасьевъ. — КАНОНЫ И КАНО- НИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ.	

КРЕЩЕНИЕ ЗНАНИЯ *).

«И сказали жители того города Елисею: вотъ положеніе этого города хорошо, какъ видить господинъ мой, но вода не хороша и земля гибельна. И сказалъ онъ: дайте мнѣ новую чашу и положите туда соли. И дали ему. И вышелъ онъ къ истоку воды и бросилъ туда соли и сказалъ: такъ говорить Господь: исцѣляю воду эту, не будетъ отъ нея впредь ни смерти ни гибели.

4. Царствъ, 2, 19-21.

«Въ какой мѣрѣ тѣло освобождается отъ вещественныхъ узъ, въ такой освобождается и умъ. И въ какой мѣрѣ умъ освобождается отъ узъ попечений, въ такой просвѣтляется онъ; а въ какой просвѣтляется, въ такой же утончается и возвышается надъ понятіями вѣка сего, носящаго на себѣ образы дебелости. И тогда умъ научается созерцать въ Богѣ сообразно Ему, а не какъ видимъ мы. Если человѣкъ не сдѣлается сперва достойнымъ откровенія, то не можетъ видѣть его. И если не достигнетъ чистоты, понятія его не могутъ стать просвѣтленными, чтобы видѣть ему сокровенное. И пока не освободится отъ всего видимаго, усматриваемаго въ видимой твари, не освободится и отъ понятій о видимомъ, и не сдѣлается чистымъ отъ потемненныхъ помысловъ. А гдѣ тьма и спутанность помысловъ, тамъ и страсти. Если человѣкъ не освободится какъ сказали мы отъ сего и отъ причинъ къ тому, то умъ не прозрѣть въ сокровенное».

Преп. Исаакъ Сиринъ, Сл. 39.

I.

Земныя человѣческія понятія, на которыхъ необходимо лежитъ печать первороднаго грѣха,

*) Давая мѣсто разнымъ теченіямъ христіанской мысли, редакція печатаетъ статью Іеромонаха Іоанна Шаховскаго, хотя съ основной тенденціей ея, аскетически враждебной философіи, наукъ и культуры, не согласна.
Редакція.

по существу своему *не просты*. Они сложны. И въ этой необходимой сложности всѣхъ вводимыхъ въ міръ понятій человѣка раскрывается все несовершенство ветхой философіи, *какъ науки*. Основа научности: знаніе точныхъ законовъ міра и причастіе къ этой точности — отсутствуетъ въ томъ мысленно-застроенномъ пространствѣ, которое тяготѣтъ къ названію «научная философія».

Подлинно-научное любомудріе въ мірѣ одно: откровеніе плана вѣчнаго спасенія человѣчества, премірные законы Духа, лежащіе въ основѣ всѣхъ законовъ видимой и невидимой природы: гносеологической эзотеризмъ библейского откровенія. Лишь тамъ открыта подлинная наука о духѣ и о плоти, слышно біеніе чистой мысли, видны непреложные законы, по которымъ существуетъ человѣкъ и міръ, въ феноменально четкомъ уясненіи конечныхъ причинъ міра и человѣка.

Гносеологія же принимаемой во внѣшнюю философію христіанской философіи часто находится въ пространствѣ чистой относительности, въ сферѣ Духомъ непреображенаго космоса. Оторванная отъ своихъ истоковъ, но уже тронутая христіанскими надеждами мысль человѣка дѣлаетъ попытку возстановить свое единеніе съ Истиной Божіей — *во внѣшнемъ* («програмномъ»), а *не въ органическомъ оцерковленіи разума*.

2.

Міръ ветхихъ философскихъ концептовъ — большой міръ. Больѣзнъ его выявляется въ теологической безцвѣтности мысли, и въ системѣ безодержательныхъ ея усложненій.

Но сложность концептовъ — слѣдствіе болѣзни, а не причина ея, и потому, конечно, всяко му желающему оттолкнуться отъ «душевнаго» знанія человѣку можно пребывать, жить и ды-

шать въ этой специальной сложности концептовъ, не заражаясь тою духовною болѣзнью, которая ихъ вызвала.

Даже иногда эта сложность болѣе способна явить мысль Духа, чѣмъ *внѣшне выраженная* простота. Это вопросъ жизненной практики. Когда надо проповѣдывать въ Китаѣ, особенную цѣнность представляетъ китайскій языкъ, никакого духовнаго отношенія къ проповѣди не имѣющій. Здѣсь разрѣшеніе всей формальной стороны участія философскихъ знаковъ ветхой культуры въ строительствѣ новой жизни. Въ жизненномъ сотрудничествѣ съ людьми усложненными, обремененными, и даже больными своей мнимой высотой познанія Реальностей, человѣкъ не можетъ этимъ людямъ (а часто и *самому себѣ*) о простотѣ говорить просто. Раз-сложнить душу, «родить ее въ простоту» это — особый даръ *внутренняго состоянія въ благодати*. И потому будетъ совсѣмъ не разсудительной упрощенная критика той «христіанской философіи», которая образуется въ атмосферѣ ветхой философіи міра сего, и неистинны будуть всѣ внѣшнія нападки даже на самую єалесовско-бергсоновскую ветхую философію, нерѣдко честно польдающую крошки, падающія со стола истинъ Богооткровенія.

3.

Но, конечно, состояніе безблагодатной человѣческой мысли въ мірѣ, какъ меркантильной, такъ и философской (какими бы эмоціями эта мысль ни сопровождалась), есть состояніе блуда. Блужданія. «Похоть очей, похоть плоти и гордость житейская» — адекватное опредѣленіе прѣсной, холостой человѣческой мысли, пѣнико разливающейся въ мірѣ.

Всякая человѣческая мысль, какъ и всякий

человѣкъ въ мірѣ, есть блудница, *нъчто блуждающее виго Бога*. Человѣкъ даже въ раю благодати заблудился: «Адамъ, гдѣ ты?»... «Нагъ я и скрылся» — отвѣчаетъ человѣкъ. Вотъ — состояніе ветхой человѣческой культуры во всѣхъ ея проявленіяхъ. Но всякая человѣческая мысль, какъ и всякий человѣкъ можетъ пріобщиться Евангелію, стать *евангельской блудницей*. Это и есть *спасеніе міра*. Ибо только искрѣ евангельской, высѣченной изъ человѣка, дано воспламенить мірь.

4.

Мысль, какъ и все въ мірѣ, подлежитъ воскресенію, возведенію въ Царство Божіе. Въ порядкѣ земного бытія, воскресеніе есть умирание во Христѣ для новой жизни.

Царство Божіе должно зародиться внутри мысли, какъ оно зарождается внутри человѣка. Не переодѣться въ христианство должна мысль, но облечься во Христа. То, что истинно крестилось во Христа, въ Него и облеклось. Пойти новымъ порядкомъ, задышать новымъ воздухомъ должна мысль. Какъ и слово, познаніе должно быть «съ солію» — съ невидимымъ, но осіяющимъ присутствиемъ Благодати. Слово же «съ солію» есть, конечно, телесологически, «нездѣшнее» слово.

5.

Мысль христіанская не связана никакими формами. Священномученикъ Петръ Дамаскинъ такъ обосновываетъ оцерковленіе всѣхъ формъ человѣческой мысли: «... если бы всѣ писали просто, то никто изъ высокихъ (ученыхъ) не получалъ бы пользы, и считалъ бы написанное по простотѣ слова за ничто; но также и изъ простыхъ никто не получилъ бы пользы, если бы всѣ писали высо-

ко, потому что не понимали бы силы сказанного. Кто дѣйствительно вкусила вѣдѣнія Писаній, толь знаєтъ, что сила и простѣйшаго изреченія Писанія, и наиболѣе премудраго одна и та же и направлена къ тому, чтобы спасти человѣка (курсивъ нашъ I. I.), а непричастный этого вѣдѣнія часто соблазняется, не зная того, что обученіе земной мудрости много помогаетъ, если оно дѣлается колесницею для премудрости Свыше». (Слово 23).

На периферіи общечеловѣческой непреображеній жизни естественна сложность и даже несомнѣнна неразрѣшимость сложности понятій. По существу, напримѣръ, неантиномиченъ концептъ самого понятія «антиноміи», и всѣ предѣльныя философскія понятія — до единаго — разлагаются на спектры тонкихъ духовныхъ неутоленныхъ движений мысли, жаждущихъ все новой устремленности въ истину.... Это — порочный кругъ ветхаго знанія.

6.

Ветхій философско-научный «гносеологизмъ», изображеный со стороны, представить какъ бы такой видъ: течеть ручей; человѣкъ знаетъ, гдѣ онъ начинается (родникъ), и гдѣ кончается (рѣчки). Можно измѣрить длину ручья, можно составить точную описательную карту изгибовъ его и дать топографически исчерпывающую характеристику его. Но исчерпывается ли знаніе ручья этими знаніями? Вѣдь это будетъ знаніе не ручья, а видимаго, открытаго намъ отрѣзка его (и то — знаніе несовершенное). Пусть отрѣзокъ цѣленъ, но онъ никогда не перестанетъ быть «отрѣзкомъ», даже тогда, когда его «для научнаго удобства» будутъ считать «ручьемъ». Ручей есть ручей. Гдѣ онъ начинается — неизвѣстно, гдѣ кончается — никто не вѣдаетъ. Извѣстны лишь частности:

вкусъ воды въ этомъ отрѣзкѣ, прозрачность ея и т. д. Мысль человѣческая доходитъ до нѣкоей водной широты, гдѣ кончается видъ ручья. Но въдь *вода-то живая* (мысль человѣческая)! Она течеть дальше уже не ручьемъ, но какимъ то инымъ воднымъ пространствомъ, можетъ быть — *болѣе совершеннымъ*. Какая-то здѣсь иная нисходитъ философія, раскрывается въ опытъ жизни-смерти, и самая дѣйствительность существованія ея есть что-то уничтожающее для удобно-условной ветхой философіи, серьезно облекающейся въ недѣйствительную броню экспериментальности, логическихъ скрѣпъ, и ни на чёмъ не утвержденаго вдохновенія. На огромномъ покрытомъ чудною растительностью мірѣ, падшій съ высотъ своей солнцеподобной высоты разумъ человѣческій вычистилъ, сотворилъ маленькую игральную площадку, гдѣ играется культурная игра. Чтобы ничто не соскакивало съ площадки, она обнесена сѣточкой общеобязательныхъ аксиомъ и правилъ. И кто уходитъ — въ Богъ Воплощенномъ — съ этой площадки въ лѣсную гармоническую пустыню творенія Слова — тотъ выходитъ изъ философской игры... «Мы не играемъ съ нимъ» — говорять философы св. Апостолу Павлу.

7.

Философы: внѣшнее единство игры, внутренний разладъ духа и познанія. Св. Отцы: внѣшняя раздѣленность времени, пространства, характера, культуры; внутреннее единство духа и познанія.

Нѣть въ философской культурѣ единства вѣры, оттого отсутствуетъ единство познанія. И ничего не остается философамъ дѣлать, какъ радоваться этому. Радость какъ бы вторичная: отсутствіе единства — говорить — должно помочь неустанному горѣнію мысли человѣчества въ дра-

гоцънныхъ поискахъ единства»... Оцѣнка этого въ седьмомъ стихѣ, третьей главы, 2-го посланія къ Тимофею, о «всегда учащихся и никогда не могущихъ дойти до познанія истины».

«Внѣшнихъ судить Богъ....» Но къ чему христіанская мысль совсѣмъ не можетъ быть равнодушной, это къ затменію и къ перелицовкѣ ея *основныхъ цѣнностей доктринального мышленія*. Жизненно-трудный вопросъ встаетъ здѣсь предъ христіанскою благовѣстническою работою въ мірѣ. Вопросъ этотъ есть *оцерковленіе мысли*, но не внѣшнее «апологетическое» оцерковленіе, а существенное, цѣлостное.

8.

Какой-же практическій по-земному (и благовѣстническій — по небесному) долженъ слѣдоватъ выводъ изъ объявляемаго непріятія яствъ и питій ветхой человѣческой мысли?

Тотъ же, на который благовѣстники вселенной указываютъ: путь сердечнаго пріятія ясныхъ заповѣдей — чувство «нелюбви къ міру» («міръ» — въ евангельской гносеологии), «непріятія міра», «храненія себя неоскверненнымъ отъ (гносеологии) міра». Нельзя соединять душу съ тѣмъ, что противно стоитъ Христу. Заповѣдь цѣлостнаго противленія страстямъ міра дана Творцомъ не пустынникамъ, не монахамъ, а всѣмъ послѣдователямъ Воплощенаго Слова, и преображеніе ветхаго человѣка немыслимо безъ соблюденія этой разсѣкающей человѣка «до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ, помышленій и намѣреній сердечныхъ» (Евр. 4, 12) заповѣди.

9.

Нѣкоторые могутъ сказать: Нужно преобразовать міръ... платоновскій, аристотелевскій, кан-

тіанскій міры... Не объ этомъ ли только что говорилось, не это ли: «китайскій языкъ для китайцевъ»? Все должно вести ко Христу!.. Но возраженія эти будуть какъ разъ изъ той философско-исторической области, которую надо покинуть. «Преобразовать міръ».... Господь этого не заповѣдуетъ, это уже *дѣяніе славы Божией*. Господь велить человѣку преобразовать лишь самого себя, да и то не своими силами, а стяжаніемъ Духа, *въ усилии самоотвергающагося ветхаго естества*. Истинная любовь къ человѣку и міру открывается только въ соблюдениіи этого. Міръ преобразится чрезъ подвигъ внутренняго человѣка и, значитъ, также *черезъ крестъ его мысли*.

10.

Какъ преувеличена въ сознаніи нѣкоторыхъ познавательная опасность быть «внѣ теченія жизни». Какъ уничижаютъ христіане Христово Имя! «Христіанская философія» держитъ себя по отношенію къ «философіи какъ наукѣ» подобно тому, какъ эта «философія какъ наука» держитъ себя по отношенію къ «наукѣ». Философія想要 стать «наукой», «христіанская философія»想要 стать «философіей». Происходить процессъ обратный тому, который долженъ быть бы происходить въ вѣрномъ Богу мірѣ культуры: истинная наука должна была бы стремиться къ философіи, философія — ко Христу. Тогда, дѣйствительно, можно было бы бояться соблазнить культуру философовъ. Но нынѣ... при господствующемъ въ философіи начальѣ подсознательного атеизма (исканіе Двери, которая открыта), боязнь «юродствомъ» проповѣди нарушить линію общепринято-заблуждающейся человѣческой мысли, — серьезный и тягостный симптомъ.

11.

Въ чём же можетъ выражаться и проявляться христіанская мысль? Кромѣ слова — въ писаніяхъ и дѣяніяхъ. Но въ писаніяхъ, не подтверждающихъ систему догматического неблагодатнаго человѣческаго мышленія, но упраздняющихъ ее. Великие Отцы и Учители Церкви знали философію, какъ мы знаемъ марксизмъ. Но они не были философами, какъ мы не марксисты. Изученіе, знаніе — для личнаго и церковно-культурнаго отверженія. Разумѣемъ, конечно, не дѣтское отверженіе сложности, но мужнее отверженіе безблагодатности. До какой-то степени *философія Имени Хristova должна быть всегда юродствомъ для погибающихъ* (и — также по апостолу — запахомъ живительнымъ для однихъ философовъ и смертноснымъ для другихъ), и если она перестаетъ быть таковой, то погибающихъ она не спасаетъ, но себя губить. Если что можетъ спасти погибающаго, то это только благодать — чрезъ подвигъ слова. Никакимъ «хожденіемъ въ народъ» философовъ и ученыхъ нельзя спасти и преобразить человѣческую мысль.

Христіанской философіей можно назвать только то писаніе, авторъ котораго остро ощущаетъ «миръ сей», преходящій, и постнически преодолѣваетъ его. Философія, какъ иконопись, требуетъ поста, поста — отъ міра, поста формъ и словъ, возможную для творца безстрастность, т. е. именно *свободу* отъ міра, отъ его неблагодатной склеенной гносеологичности, отъ его похоти мысли и слова.

12.

Христіанская философія есть *служанка богословія*, въ самомъ чистомъ и прямомъ смыслѣ этого свѣтлаго выраженія. До чего силенъ гип-

нозъ «философіи, какъ науки» можно провѣрить хотя бы на фактѣ, что христіанскіе философы ветхой философской культуры еще не перестали стыдиться Христова богословія предъ давно уже мертвой тѣнью фейербаховскаго атеизма. Это очень характерно для общей установки современной научной философіи: бояться болѣе мертваго Фейербаха, чѣмъ Живого Бога!

Христіанская философія есть Христословіе, слово помазаніое — елеемъ Духа, вопіющаго въ сердцѣ: «авва, отче!» Христіанская философія — дочь «Ума Христова» (І Кор. 2, 16) въ человѣкѣ, дочь вѣрная, ке оскверняющаяся. Она — живая рѣчъ Церкви — Богохранимое Преданіе жизни духа. Она живеть не оцерковленіемъ міра, но оцерковленіемъ души ищущей, рождаясь чрезъ человѣка, всегда немощнаго. Она есть всегдашнее харизматическое благовѣствованіе, которое не можетъ въ Церкви прекратиться, пока не упразднится знаніе (І Кор. 13; 8). Апостолъ призываетъ вѣрою ревновать о пророчествѣ. Вплоть до нашего времени, даже въ христіанскомъ обществѣ, «пророкъ» понимается романтическо-язычески, и мысль о немъ связана съ какимъ-то ореоломъ и возношеніемъ. По существу же, всякий, исповѣдующій Іисуса Христа Богомъ, пришедшімъ во плоти, есть пророкъ, и пророкъ истинный, ибо вѣрою исповѣдать Іисуса Христа Богомъ можно только въ Духѣ Святомъ, по слову Апостола. «Свидѣтельство Іисусово есть духъ пророчества» говоритъ Откровеніе (19, 10).

Духъ Святой — таковъ же сейчасъ, какъ и былъ всегда — Всеисполняющій. Всякий христіанинъ, ревнуюющій живою ревностью о своей Благодати Крещенія, есть харизматикъ въ той или иной степени, и только дружба христіанъ съ міромъ, которая есть вражда противъ Бога, лишаетъ ихъ цвѣтенія вѣры и появленія обѣтованныхъ плодовъ ея.

13.

Нынѣ, какъ и всегда, — время творчества. Творчества, разумѣемъ не человѣческаго, а Благодати, въ стяжаніи коей — все творчество человѣческое. Сквозь прекрасное лицо міра сего, все болѣе и болѣе, проглядываетъ черепъ смѣющагося безумнаго человѣческаго противленія Богу. Когда міръ обличается, онъ обличается — весь и, очевидно, что нельзя отвергать его и сознательно потомъ пользоваться имъ, цѣнностями его тонкой похоти. Такое состояніе — не крестное. Это не крестоношеніе, а, въ высшемъ случаѣ, хожденіе око ло крестовъ — Господня и своего. Господень крестъ огонь свелъ съ неба, чтобы загорѣлась земля. Господне Слово осолило міръ, но міръ прѣснится. Господь благословилъ въ людяхъ Свое Слово и Свою Жизнь; Оно должно въ мірѣ — черезъ учениковъ — размножаться, какъ хлѣбъ, и проникать до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ.

14.

Въ ветхой философіи не существуетъ проблемы силы слова. Это очень важная проблема церковной гносеологии.

Кратко, она можетъ выразиться въ слѣдующемъ: гордый и невѣрующій скептикъ-генералъ, мимоходомъ, изъ любопытства, переступаетъ порогъ келіи старца Серафима Саровскаго. Какія слова говорятся въ келіи — никто не знаетъ, но — черезъ очень короткій промежутокъ времени все видятъ выходящаго изъ келіи, слезно и покаянно рыдающаго генерала... Что было сказано — вопросъ менѣе важный, чѣмъ — какъ? Какъ разсѣкло генерала слово старца?...

Вотъ это разсѣченіе, вотъ эта сила и есть то, чего нѣть въ ветхой философіи, «какъ наукѣ».

Тайна дара.... Понятіе о дарѣ очень распространено въ мірѣ, но прилагается сообразно всей философіи ветхаго міра лишь ко внѣшней смертной сущности человѣка: даръ слова — красота слова, умѣнье рѣчи... (по «этой» оцѣнкѣ у Моисея не было дара слова, онъ гутнивъ былъ). Не таково *характеристическое* понятіе о дарѣ, это понятіе уже не отъ міра, — но отъ Отца (по нему Моисей былъ, конечно, величайшимъ обладателемъ словеснаго дара).

Даръ есть сила Благодати въ Домостроительствѣ спасенія. Даръ есть власть. Образъ этой власти показанъ въ Откровеніи: изъ Устъ исходитъ мечъ.

Познаніе Истины есть низведеніе дара Божьяго въ мірѣ.

«... Онъ училъ, какъ власть имѣющій, а не какъ книжники...» «Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова, а не философъ и мудрецовъ... Огонь, огонь, огонь...» носить Паскаль на клочкѣ бумаги *у своего сердца*.

Всякій философъ, писатель, неимѣющій Христовой Благодати — дара Духа тайного — учить, пишеть именно какъ «книжникъ», а не какъ «власть имѣющій». Не обновляется жизнь ни отъ звѣзднаго неба, ни отъ нравственнаго закона въ человѣкѣ, если это небо и этотъ законъ указаны безвластнымъ перстомъ Канта.

16.

Море воды можетъ образовать озеро и тысячи прудовъ, но оно никогда не создастъ и малѣйшей искры. Слово міра сего такъ же подобно водѣ, какъ слово Благодати — огню. Ни то, ни другое не зависитъ, конечно, ни отъ учености, ни отъ невѣжества, ни отъ старости, ни отъ младости. Огонь — Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ.... и незнаніе зако-

новъ прихода Духа сопутствуетъ всякому рожденію отъ Него. Все, что создаетъ вѣчный градъ Божій, созидаетъ Духомъ и властью, все это огнеобразно и безвидно, — не заключено ни въ какой опредѣленной условленной ни формулѣ, ни формѣ. «Гдѣ Духъ Господень, тамъ Свобода».

Творческій Духъ, кровь Церкви бѣжитъ по всему Ея организму и оживляетъ омертвѣвшее, напояетъ живущее, проходя мимо окаменѣлого и отсѣченного. Душа, не пріявшая Духа, не имѣеть власти даже жить, не только распространять свою жизнь, раздавать то, чего нѣть.

17.

Схоластицизмъ и Гностицизмъ — двѣ опасности нынѣшняго богословскаго церковнаго дѣланія, должны преодолѣваться въ Православномъ Христовомъ Богословіи, какъ пути Слова Божія въ мірѣ, какъ юдаизмъ и язычество непреодолѣмые. И то и другое отводить отъ жизни. Одно — въ сблазнъ рационализма, другое — въ его безуміе.

Богословіе — живое пророчество Церкви должно быть такъ крѣпко связано съ полнотой жизни, какъ оказалось съ этой полнотой связано слово тайное преподобнаго Серафима, разскъщенное генерала до раздѣленія составовъ и мозговъ. Вотъ это — подлинное Богословіе Церкви. Если богословской страницей можно устрашить и изгнать нечистаго духа, это есть признакъ дѣйствія подлиннаго православнаго Богословія, не «спутанность помысловъ» наводящаго, но цѣлящаго душу.

Церковный догматъ есть выраженіе возсозданія твари Божіей и знаменуетъ собою величайшее — не схоластичный и не гностичный богословскій фактъ, лежащій истокомъ всей христіанской культуры. Догматъ Церкви есть душа души,

цвѣтъ жизни, око всего строя православнаго христіанскаго жизнепониманія. Раскрытие Догмата схоластическимъ учебникомъ, равно какъ и философско-гностическимъ трактатомъ, есть уходъ отъ подлинно-церковнаго святоотеческаго богословствованія, преодолѣвшаго этотъ двойной соблазнъ.

Два ложныхъ крыла, живущихъ на Тѣлѣ церковномъ, являются иѣкую симметрію взаимно уравновѣщающихъ другъ друга искушеній разума. Бодрствуя посреди этихъ двухъ опасностей, духъ подлиннаго богословскаго опыта Церкви укрѣпляется нынѣ въ высотѣ своими подлинными крыльями: *мученичествомъ и жизненной свободой отъ міра*, свободой внутренней и внѣшней по святоотеческому толкованію апостольскихъ словъ о распятіи *міра и міру*.

Гдѣ же упоръ нашего познанія? Неудовлетворенные высшими познавательными процессами культурно-внѣцерковнаго опыта мы видимъ истину церковно-догматического познанія и знаемъ его выраженіе въ *творческомъ гимно-логическомъ или «гимническомъ» откровеніи*.

Это познаніе не есть человѣческое творчество, но оно совершается чрезъ человѣческое творчество *приближенія къ Богу любовью — всѣмъ сердцемъ, всею душою, всѣмъ разумомъ, всею крѣпостью*.

Гимно-логическое откровеніе есть Слово — пѣснь свободно изливающаяся изъ сущности человѣческой любви къ Творцу.

Духъ Святый вопіетъ въ сердцѣ «Авва Отче!» и изъ чрева этого краткаго слова «авва» истекаютъ рѣки живой мысли. Эта пѣснь не всегда поется или слагается размѣромъ или требуетъ мелодій земныхъ пѣсенъ.

Нѣть, гимническое познаваніе есть *благовѣстование славы Божией*. Рождаясь чрезъ человѣка всегда немощного, гимническое познаваніе всю славу имѣть какъ псаломская Дщерь Царева

(Пс. 44) — «внутрь». Оно есть сердце всякаго истиннаго познанія на землѣ и на небѣ. Безъ его біенія нѣтъ жизни.

19.

Славя — познаемъ. Соединяя все подъ начальствомъ Отца Бытія воздаемъ *Божіе Богу*, въ то время какъ принимая ту или иную человѣческую языковую форму для своего гимническаго познанія воздаемъ *Кесарево Кесарю*, соблюдая и въ познаніи вѣчный Законъ Слова.

Вся тварь прославляетъ Бога своимъ познаніемъ, своимъ языкомъ. Языкъ, сознаніе и дыханіе твари суть гимническіе. Паденіе познанія твари есть языкъ мученія и стенанія (въ ожиданіи освобожденія Рим. 8, 21).

Подлинное Царствіе Божіе, грядущее въ силѣ своей, уже раскрывается во всей природѣ чрезъ *гимническое сознаніе твари* — пѣснь освобожденія грядущаго. Въ центрѣ этого сознанія долженъ стать царственный человѣкъ.

Геромонахъ Іоаннъ (Шаховской).

СВЯТОЙ КИПРІАНЪ КАРФАГЕНСКІЙ

и

ЕДИНСТВО ВСЕЛЕНСКОЙ ЦЕРКВИ

Великая война и вызванныя ею потрясения съ новой силой возбудили въ христіанскомъ мірѣ никогда не умирающую жажду своего единства. Православіе въ лицѣ своихъ автокефальныхъ церквей приняло участіе въ этихъ новыхъ попыткахъ христіанъ возстановить братское общеніе другъ съ другомъ. Участіе его представителей въ Движеніяхъ и организаціяхъ, стремящихся къ соединенію разрозненныхъ современныхъ конфесій въ лонѣ Единой Вселенской Церкви ставить передъ Православнымъ сознаніемъ отвѣтственнѣйшую задачу точнаго опредѣленія какъ сущности единства вселенской Церкви такъ и ея видимыхъ границъ.

Ея успешное разрѣшеніе потребуетъ несомнѣнно длительной и напряженной работы; но этотъ вопросъ поставленъ самой жизнью и настоятельная потребность въ скорѣйшемъ ея обсужденіи равно диктуется какъ наличиемъ расколовъ внутри самого Православія такъ и непрерывнымъ развитіемъ взаимоотношеній Восточной Церкви съ инославнымъ міромъ.

Православіе обладаетъ богатѣйшимъ материаломъ для исчерпывающаго отвѣта на этотъ

вопросъ. Онъ содержится въ Новомъ Завѣтѣ, въ твореніяхъ Учителей Церкви, въ Соборныхъ постановленіяхъ и, наконецъ, въ дѣйствующихъ правилахъ современныхъ автокефальныхъ церквей. Но этотъ материалъ въ его теперешнемъ видѣ не можетъ быть использованъ для нуждъ нашего времени, т. к. онъ не систематизировался и не провѣрялся въ теченіе столѣтій соборнымъ сознаніемъ Церкви.

Писанія Св. Отцовъ, Каноны Соборовъ представляютъ изъ себя разнообразныя попытки найти отвѣтъ на вопросъ объ единствѣ Церкви. Они часто не только не согласованы, но даже иногда и противорѣчатъ другъ другу. Въ нихъ наряду съ основными для всѣхъ обязательными постановленіями можно найти элементы времененного и мѣстного значенія. Православные церкви уже давно отказались отъ ряда соборныхъ предписаний, многія положенія, выдвигавшіеся св. Отцами, тоже вышли изъ употребленія, но это произошло безъ должнаго обсужденія, безъ санкцій соборнаго рѣшенія всей церкви. Подобное положеніе явилось результатомъ почти полнаго прекращенія соборной жизни Восточнаго христианства въ теченіе послѣднихъ десяти столѣтій. Порабощенное и разрозненное, оно не могло продолжать соборную работу надъ дальнѣйшимъ изученіемъ и постиженіемъ таинства церковной жизни. Поэтому оно не имѣетъ готовыхъ отвѣтовъ на рядъ запросовъ нашего времени и не разрѣшаетъ тѣхъ новыхъ недоумѣній и проблемъ, которыми характеризуютъ взаимоотношенія церквей въ **XX** столѣтіи.

Церковь эпохи Вселенскихъ Соборовъ обсуждала и рѣшала вопросы своего времени во многихъ отношеніяхъ кореннымъ образомъ отличные отъ задачъ, стоящихъ передъ современнымъ Православіемъ. Ожесточенная догматическая

борьба между различными этническими группами, начавшая разрушать церковную жизнь съ 4-го столѣтія, смѣнилась въ настоящее время стремлениемъ къ соединенію въ единомъ тѣлѣ различныхъ христіанскихъ конфесій въ массѣ своей возникшихъ въ результатахъ Реформаціи 16 вѣка.

Православная церковь поэтому въ своихъ взаимоотношеніяхъ съ инославными не можетъ ограничиться теперь простымъ примѣненіемъ тѣхъ формулъ и постановленій, которые были выработаны въ иную эпоху для глубоко отличныхъ нуждъ церковной жизни. Вмѣстѣ съ тѣмъ Православіе, будучи глубоко органичнымъ по своему существу, не можетъ также и строить свои отношения съ другими христіанами иначе какъ на твердомъ основаніи вѣрности своему прошлому опыту. Это значитъ, что наше богословіе должно начать обсужденіе вопроса объ Единствѣ Церкви съ любовнаго изученія всего того материала, который уже существуетъ по этому вопросу. Только выдѣливъ изъ него все то, что имѣетъ непреходящее значеніе, что несетъ на себѣ печать Св. Духа и отложивъ въ сторону все временное и условное, сможетъ оно разсчитывать на правильное решеніе этой сложнѣйшей задачи. Споры вокругъ вопроса объ единствѣ Церкви возникли съ самаго начала ея исторіи. Каноническая книги Новаго Завѣта, писанія Отцовъ Церкви I и II вѣка уже содержатъ богатый материалъ на эту тему, но только въ серединѣ III вѣка Церковь въ лицѣ св. Кипріана Карфагенскаго, въ первый разъ поставила передъ своимъ сознаніемъ эту проблему во всемъ ея значеніи и глубинѣ. Поэтому каждое изслѣдованіе вопроса объ единствѣ Церкви неминуемо связано съ изученіемъ твореній этого великаго Отца Сѣверо-Африканской Церкви. Тѣмъ болѣе, что его произведенія являются переходнымъ звеномъ меж-

ду первохристіанскимъ отношеніемъ къ ея единству и всѣми послѣдующими попытками его осознанія и опредѣленія.

Св. Кипріанъ совершилъ глубокій переворотъ въ этой отвѣтственнѣйшей области церковной жизни. Многія современныя понятія объ единствѣ Церкви являются лишь развитіемъ его излюбленныхъ мыслей. Его положенія легли въ основу Римо-католического ученія о Папствѣ, на нихъ же построено въ значительной мѣрѣ Англиканство и отчасти Православіе. Даже въ нашихъ послѣднихъ зарубежныхъ расколахъ противныя стороны постоянно прибегаютъ къ аргументамъ, взятымъ изъ его твореній. Но вмѣстѣ съ тѣмъ его ученіе о Церкви не можетъ считаться конечнымъ выраженіемъ истины, такъ какъ оно никогда не было принято въ цѣломъ, всей Церковью. Послѣднее показываетъ, что въ теоріяхъ св. Кипріана содержатся разнообразные элементы, одни имѣющіе непреходящее значеніе, другіе лишь временное. Ихъ изученіе, въ особности же правильное различеніе между ними, становится, такимъ образомъ, задачей первостепенной важности.

Данная статья является попыткой изслѣдованія значенія ученія св. Кипріана объ единствѣ Церкви для современныхъ попытокъ дальнѣйшаго постиженія этой труднѣйшей проблемы церковной жизни.

Св. Кипріанъ занимаетъ исключительное мѣсто въ исторіи ранней, можетъ быть, даже и всей вселенской Церкви. Съ того дня, какъ этотъ блестящій и богатый риторъ Карфагена появился среди оглашаемыхъ церкви своего родного города, (*) до нашего времени вокругъ его лич-

^{*)} Св. Кипріанъ былъ крещенъ въ 246 г., избранъ епископомъ въ 248 г., казненъ въ 258 г.

ности, вокругъ его идей и утверждений идетъ безпрерывная борьба. Св. Кипріанъ умѣлъ покорять сердца людей, и эта власть до сихъ поръ принадлежитъ его произведеніямъ столь блестящимъ по формѣ и неотразимымъ по силѣ своихъ логическихъ доказательствъ. Но св. Кипріанъ былъ также способенъ вызывать глубокую непріязнь и ожесточенное сопротивленіе и навѣрное немногіе Учители Церкви имѣли столькихъ и столь разнообразныхъ враговъ, какихъ пріобрѣлъ св. Кипріанъ за десять лѣтъ своего епископскаго служенія. Вся его жизнь соткана изъ противорѣчій: его острыя отточенная мысль всегда движется на границахъ парадокса; его героические попытки закрѣпить единство и дисциплину Церкви приводятъ его все къ новымъ и болѣе острымъ столкновеніямъ; этотъ почитатель Апостола Петра и вѣрный другъ Римской Церкви вступаетъ въ напряженную борьбу съ ея епископомъ, оканчивающуюся открытымъ разрывомъ между ними; наконецъ, св. Кипріанъ, проповѣдникъ идеи вселенскости Церкви, становится послѣ своей смерти вдохновителемъ одной изъ самыхъ фанатическихъ и нетерпимыхъ сектъ, известной подъ именемъ Докетизма.

О св. Кипріанѣ написано навѣрное больше книгъ, чѣмъ о какомъ либо иномъ Церковномъ писателѣ ранней Церкви. И все же его личность и даже его основныя мысли остаются до сихъ поръ предметомъ споровъ и недоумѣній и онъ все еще ждетъ своего настоящаго историка. Въ этой краткой статьѣ, конечно, невозможно дать описание ни его бурной жизни, ни всего его ученія о Церкви. Только его основныя идеи объ ея единствѣ являются предметомъ нашего изслѣдованія.

Для того, чтобы понять сущность того переворота въ области ученія объ единствѣ Цер-

кви, который совершили писанія и дѣйствія св. Кипріана, необходимо хотя бы вкратцѣ остановиться на томъ, какъ единство Церкви осуществлялось до середины III вѣка. Католическая Вселенская Церковь того времени представляла изъ себя совокупность отдѣльныхъ христіанскихъ общинъ, разбросанныхъ на огромномъ пространствѣ Римской Имперіи и иногда даже находившихся внѣ ея предѣловъ. Всѣ эти общины пребывали въ тѣсной органической связи между собою, но онѣ не обладали никакой внѣшней организаціей, которая защищала или фиксировала бы ихъ единство. Церковь того времени была подобна организму, связь отдѣльныхъ частей котораго зависитъ отъ творческой силы жизни. Она одна одухотворяетъ всѣ его члены и приводить ихъ въ гармоническое сотрудничество между собою.

Такой силой для ранней Церкви была вѣра христіанъ въ охраняющее и наставляющее дѣйствіе св. Духа, который дѣлалъ ихъ новыми возрожденными личностями, способными быть братьями другъ другу и членами единаго тѣла Христова. Этотъ невѣдомый языческому міру даръ братолюбія и братотворенія былъ, однако, не только благодатнымъ даромъ, но и заповѣдью Спасителя, обращенной къ всѣмъ Его ученикамъ. Единство Церкви осуществлялось св. Духомъ, но оно предполагало также подлинное желаніе со стороны христіанъ нести любыя жертвы ради его осуществленія и не бояться борьбы противъ всѣхъ силь, противодѣйствующихъ ему. Каждое нарушеніе единства, каждаяссора и раздѣленіе были отверженіемъ заповѣди братолюбія. Они рассматривались какъ взрывы ненависти, зависти и самоутвержденія, т. е. тѣхъ страстей, которые дѣлали невозможнымъ общеніе членовъ Церкви со св. Духомъ и лишили ихъ участія въ ея

благодатныхъ дарахъ. Этимъ объясняется та совершенно исключительная ревность раннихъ христіанъ о сохраненіи своего единства, которая красной нитью проходитъ черезъ писанія первыхъ трехъ вѣковъ и исчезаетъ въ послѣдующія столѣтія. Только осуществленное единство было въ состояніи дать имъ подлинно безспорное свидѣтельство объ ихъ общеніи со св. Духомъ и пребываніи внутри единой истинной и святой Церкви.

Блюденіе этого единства равно включало какъ заботу объ мирѣ внутри своей общины, такъ и рвение о сохраненіи общенія ея съ другими мѣстными церквами. Насколько это чувство общей отвѣтственности за единство всей церкви было сильно развито въ то время, свидѣтельствуютъ намъ посланіе св. Климента Римскаго, письма Иринея Ліонскаго, Діонисія Александрійскаго и переписка св. Кипріана Карфагенскаго. Всѣ эти писанія показываютъ, что члены церкви не оставались равнодушными къ расколамъ даже происходившимъ въ общинахъ, расположенныхъ въ отдаленныхъ отъ нихъ частяхъ Имперіи. Христіане употребляли всѣ свои усилія для возстановленія въ нихъ мира и братолюбія.

Осуществленіе единства Церкви, этой, несомнѣнно, труднѣйшей для человѣческой природы задачи, ибо она предполагаетъ борьбу противъ гордости, самости и желанія властвовать надъ другими, облегчалось наличиемъ у христіанъ двухъ институтовъ: общины и епископата.

Они придавали форму и ритмъ внутреннему духовному единству христіанъ и такимъ образомъ, дѣлало его виѣшне выражимымъ и дѣйственнымъ для всего тѣла Церкви.

Христіанская община ранней Церкви была тѣмъ санаторіемъ, гдѣ большой самостью человѣкъ проходилъ часто суровый, но зато и возрож-

дающій курсъ лѣченія. Община учила христіанъ дѣлиться съ другими своими достатками, раздѣлять чужкія радости и горести и провѣрять свои поступки оцѣнкой своихъ братьевъ по вѣрѣ. Наконецъ, сознаніе, что только то ученіе, которое было единодушно принято общиной и можетъ считаться изволеніемъ воли Божіей, служило непреодолимымъ препятствіемъ для попытокъ отдѣльныхъ пастырей возносить свои мнѣнія на степень непогрѣшимаго сужденія всей Церкви.

Такимъ образомъ, община была истинной школой братотворенія для своихъ членовъ; она же служила прочнымъ основаніемъ единства всей Вселенской Церкви. Ибо христіане, наученные жить въ единодушиї внутри своей мѣстной церкви, были способны вступать въ общеніе со своими братьями во Христѣ, разсѣянными по всему миру.

Не менѣе рѣшающее значеніе для осуществленія этой задачи имѣла и іерархія, находившая свое завершеніе въ епископатѣ.

Каждый епископъ былъ избираемъ единогласнымъ рѣшеніемъ всѣхъ членовъ своей общины и, такимъ образомъ, онъ являлся видимымъ выразителемъ ея внутренняго единства. Въ тоже время его рукоположеніе совершалось его собратіями, епископами, представлявшими сосѣднія церкви, и черезъ пріятіе возношенія ихъ рукъ на главу своего избранника каждая община признавала свою связь и зависимость отъ всей вселенской церкви.

Раннее христіанское ученіе о тѣсной связи между единеніемъ христіанъ и ихъ общеніемъ со Святымъ Духомъ дѣлало невозможнымъ формально-логическое опредѣленіе границъ истинной Церкви. Она была тамъ; гдѣ была любовь, мораль-

ная чистота, истинная вѣра и братское общеніе съ остальными частями Церкви (*).

Христіане знали, гдѣ пребываетъ та Церковь, которая была обѣтovана Спасителемъ и основана Апостолами. Но они не имѣли общепризнанного критерія для сужденія, въ какой степени жизнь Церкви, которая есть даръ св. Духа, сохранялась общинами, пораженными внутреннимъ расколомъ или разрывомъ братского общенія съ соседними церквами или другимъ нарушеніемъ священной традиціи.

Подобная система храненія единства церкви, несмотря на отсутствіе общепризнанного опредѣленія ея видимыхъ границъ, давала все же возможность членамъ церкви успѣшно бороться противъ своихъ многочисленныхъ внутреннихъ и вѣшнихъ враговъ. Однако, начиная съ III вѣка, этотъ порядокъ все менѣе сталъ удовлетворять потребности христіанъ, въ особенности на Западѣ, и середина III вѣка явила временемъ рожденія новаго ученія объ Единствѣ Церкви.

Св. Кипріанъ, воспитанный въ атмосферѣ Римскаго права, привыкшій къ логическимъ построеніямъ, страстный поклонникъ дисциплины и порядка, не могъ не ощутить всѣхъ формальныхъ недочетовъ подобнаго строя. Вскорѣ волненія въ своей собственной общинѣ и также одновременное избраніе въ Римѣ въ 251 г. двухъ епископовъ, Корнилія и Новаціана, принудили его къ формулированію своего собственного опредѣленія единства Церкви, которое онъ изложилъ въ знаменитомъ трактатѣ: *De Catholicae Ecclesiae Unitate* (Объ единствѣ Католической Церкви).

*) Послѣднее условіе находило свое наиболѣе конкретное выраженіе въ епископѣ, ибо если община не имѣла своимъ главой лица, рукоположеннаго другими епископами, это означало, что ея единство съ остальными частями церкви нарушено и союзъ любви разорванъ.

Единная Истинная Церковь, согласно его учению, есть непосредственное продолжение Ветхо-Завѣтной теократіи. Ея члены избранный народъ, новый Израиль, также рѣзко выдѣленный изъ среды всего остального человѣчества, какъ 12 колѣнъ Ерейскихъ были отдѣлены отъ язычниковъ. Только члены Церкви могутъ получить дары Св. Духа и обрѣсти вѣчную жизнь (*). Внѣ Церкви не можетъ быть ни таинствъ, ни благодати, ни спасенія. По образному выраженію св. Кипріана, Богъ не былъ отцомъ тѣхъ, кому Церковь не была матерью. Эта часть его учения не содержала въ себѣ еще ничего новаго, такъ какъ подобныя мысли были широко распространены среди христіанъ той эпохи. Новымъ элементомъ была его попытка точнаго определенія видимыхъ границъ Единой Истинной Церкви. Онъ училъ, что земная Церковь вполнѣ совпадаетъ съ вселенскимъ братствомъ тѣхъ христіанскихъ общинъ, которые исповѣдуютъ истинную вѣру, хранятъ нравственные предписанія Новаго Завѣта и соблюдаютъ общеніе другъ съ другомъ. Каждый членъ любой изъ этихъ общинъ и есть членъ Единой Вселенской Церкви, а ихъ совокупность образуетъ тѣло Христово на землѣ. Но такъ какъ понятие истинной вѣры и высокой нравственности не могутъ быть проповѣдены до конца человѣческимъ разумомъ, а св. Кипріанъ искалъ какъ разъ общепонятнаго объективнаго критерія Истинной Церкви, то онъ присоединилъ и третій, рѣщающій для него признакъ къ двумъ предыдущимъ, а именно — наличие въ Церкви особаго института Епископата установленнаго Самимъ Иисусомъ Христомъ и получившаго отъ Него задачу охраны Единства Церкви. Безусловное подчиненіе своему законному епископу, члену

*) Ep. 54 (25). De Unit. 6.

этого вселенского епископата является поэтому для каждого христіанина гарантіей его пребыванія въ Истинной Церкви, разрывъ съ епископомъ неминуемо влечеть за собою выпаденіе изъ Церкви.

Эта основная мысль св. Кипріана была выражена имъ въ его знаменитой formulѣ, что нѣть разницы между ересью, грѣхомъ или схизмой (Eps 4 (4), 66 (8), 69 (1). Любое изъ этихъ нарушеній основъ церковной жизни выбрасываетъ человѣка изъ Церкви и лишаетъ его всѣхъ благодатныхъ даровъ.

Такимъ образомъ епископатъ оказался, согласно учению св. Кипріана, видимой стѣной, ограждающей Истинную Церковь отъ всѣхъ мнимыхъ попытокъ къ ея подражанію, которые дѣлаются еретиками и схизматиками. Подчиненіе своему законному пастырю стало той объективной гарантіей пребыванія въ общеніи со Св. Духомъ, которую не могла предложить своимъ членамъ докипріановская церковь.

Предоставленіе этой новой позиціи епископату, который вместо того, чтобы быть однимъ изъ выражений единства Церкви, сталъ его главной основой и гарантіей, означало коренную перемѣну во всемъ строѣ Церкви. До св. Кипріана община и жизнь въ ней считалась источникомъ благодати и путемъ спасенія. Вся жизнь Церкви какъ бы покоилась на этомъ широкомъ основаніи. Св. Кипріанъ перевернулъ все тѣло Церкви, поставивъ на его вершину іерархію. Призвавъ епископатъ за основаніе Церкви, онъ сдѣлалъ его непремѣннымъ условіемъ благодатности таинствъ и общенія со Св. Духомъ.

Эта грандіозная реформа въ жизни Церкви требовала не менѣе дерзновенной догматической предпосылки для своего оправданія. Св. Кипріанъ нашелъ ее въ своемъ знаменитомъ учениіи объ Апо-

столъ Петръ, какъ единомъ основатель Вселенской Церкви.

Вокругъ этого ученія идетъ до сихъ поръ ожесточенный споръ. Одни ученые считаютъ учение св. Кипріана объ ап. Петрѣ одной изъ разныхъ формъ Римско-Католического подхода къ понятію Церкви, другіе видятъ въ немъ прямое опроверженіе папства и защиту идеи управлениія Церковью при помощи епископской республики.

Въ настоящее время благодаря работамъ нѣмецкаго богослова Koch'a (*) основныя положенія ученія св. Кипріана можно считать установленными и они сводятся къ слѣдующему.

Св. Кипріанъ вѣрилъ, что Христосъ, приступая къ учрежденію Церкви на землѣ, избралъ сначала одного человѣка Петра (Мат. XVI, 18-19), котораго онъ сдѣлалъ первымъ епископомъ Церкви (Ер. 33, I). Іисусъ Христосъ далъ Петру ключи царствія и ему одному обѣтовалъ благодать св. Духа. Такимъ образомъ, ап. Петръ является образъ единаго епископата и онъ же есть тотъ камень, на которомъ зиждется вся Единая Истинная Церковь. Всякій, кто не стоитъ на немъ, находится внѣ Церкви и внѣ спасенія. Впослѣдствіи другіе апостолы были присоединены къ ап. Петру (**), и тогда каждый изъ нихъ получилъ точно тѣ же дары и такую же власть, которыя сначала были дарованы ему одному. Затѣмъ апостоловъ смѣнили ихъ преемники, епископы, и хотя съ теченіемъ времени ихъ число безпрерывно росло, но каждый изъ нихъ является лишь повтореніемъ апостола Петра, носителемъ той же силы, которую сначала получилъ лишь одинъ сынъ Іоаннъ. Епископъ поэтому избирается Самимъ Богомъ (***)^{***}, и отвѣтствененъ лишь

*) H. Koch. Cyprian und der Roemische Primat. 1910. Cathedra Petri 1930.

**) De unit. (4).

***) Eps 38 (I), 43 (I), 48 (4).

передъ Нимъ (*), всѣ они занимаютъ престолъ Петровъ (**), единый и нераздѣльный, хотя и существующій въ каждой христіанской общинѣ.

Св. Кипріанъ былъ глубоко увѣренъ, что его ученіе есть единственный истинный отвѣтъ на вопросъ о предѣлахъ Церкви. Онъ былъ также убѣжденъ, что оно послужить мощной преградой противъ всѣхъ дальнѣйшихъ попытокъ расколовъ и распрай внутри Церкви. Онъ считалъ, что законно поставленный епископъ, не уличенный ни въ ереси ни въ грѣхѣ, является избранникомъ Христа и Его замѣстителемъ (***)�. Всякое противленіе ему есть поэтому открытое возстаніе противъ воли Божіей. Св. Кипріанъ также утверждалъ, что въ каждой общинѣ можетъ лишь быть одинъ истинный пастырь, ибо престолъ Петровъ не дѣлимъ на части. Поэтому всякий епископъ, избранный на кафедру, уже занятую другимъ пастыремъ, является всегда и при любыхъ обстоятельствахъ лжепастыремъ, лицомъ, выпавшимъ изъ Церкви и увлекающимъ на гибель всѣхъ своихъ послѣдователей.

Св. Кипріанъ такимъ образомъ обрѣлъ видимыя границы Церкви, постигимыя человѣческимъ разумомъ, и осязаемыя нашими руками. Онъ категорически утверждалъ, что всѣ, находящіеся виѣ этихъ священныхъ предѣловъ, находятся и виѣ Церкви и отсюда его упорная борьба противъ признанія схизматическихъ крещеній. Онъ былъ глубоко увѣренъ, что какъ бы православно ни вѣрили схизматики, какъ бы ни слѣдовали они ученію Іисуса Христа, поскольку они не подчиняются единственному законному епископу данного мѣста, а признаютъ иныхъ пастырей, они виѣ Церкви, виѣ таинствъ, виѣ спасенія.

*) Eps 69 (17), 72 (3), 73 (26).

**) Eps 33 (1), 43 (5), 70 (3), 73 (7).

***) Eps 66 (5).

Таково было ученіе св. Кипріана, которое произвело глубокое впечатлѣніе на его современниковъ и повліяло на всѣ послѣдующія попытки къ формулированію ученія объ единствѣ Церкви.

Какъ же должны мы теперь отнестись къ нему? Насколько великій епископъ Карфагена является выразителемъ соборнаго самосознанія всей Вселенской Церкви? Отвѣтъ на этотъ вопросъ представляеть по многимъ причинамъ чрезвычайныя трудности, и лучшимъ доказательствомъ этого служить тотъ странный фактъ, что ученіе св. Кипріана не было никогда ни принято, ни отвергнуто Церковью. Съ одной стороны она и на Западѣ и на Востокѣ почитаетъ св. Кипріана, какъ своего величайшаго учителя, отдѣльные элементы его доктрины легли въ основаніе позднѣйшихъ Римско-католической, Православной и Англиканскаго ученій о Церкви, а съ другой стороны, каждый разъ, какъ члены Церкви пытались принять цѣликомъ ученіе Кипріана, они впадали въ сектанство и теряли общеніе съ Вселенской Церковью. Лучшимъ примѣромъ послѣдняго можетъ служить сама Карфагенская община, которая безкомпромиссно воспринявъ въ лицѣ своего большинства ученіе св. Кипріана, потеряла свое единство и въ конечномъ итогѣ исчезла навсегда съ лица земли. Больше того, можно утверждать, что цѣлый рядъ другихъ глубокихъ расколовъ среди христіанъ были вызваны попытками всецѣлаго примѣненія къ жизни теоріи св. Кипріана. Нужно признать, поэтому что практически его ученіе оказалось не охраняющимъ, а разрушающимъ началомъ въ исторіи Церкви.

Эти факты приводятъ всякаго изслѣдователя ученія св. Кипріана къ необходимости особенно внимательной провѣрки всѣхъ его основныхъ предпосылокъ.

Необоснованность нѣкоторыхъ изъ нихъ сра-

зу бросается въ глаза и они уже давно отвергнуты Церковью. Такъ, напримѣръ, исторія не подтвердила его излюбленной мысли, что епископы получаютъ отъ Бога специальную харизму единодушія и безкорыстной ревности объ интересахъ всей Церкви. Также оказалась разрушенной и его глубокая вѣра, что та форма церковной жизни, которую знала Церковь его времени, есть единственный возможный порядокъ, ибо онъ установленъ Самимъ Богомъ. Церковь продолжаетъ существовать сейчасъ, несмотря на то, что давно исчезли самоуправляющіяся общины, избиравшія своихъ пастырей, исчезли епископы независимые и равные другъ другу, главы своихъ маленькихъ церквей. Также непримѣнно къ жизни оказалось утвержденіе св. Кипріана, что епископъ грѣшникъ или еретикъ не можетъ быть пастыремъ и Духъ Святой не освящаетъ таинства, совершенного имъ. Даже категорическое заявленіе св. Кипріана, что два епископа никогда не могутъ занимать одну и ту же кафедру, рухнуло подъ тяжестью тѣхъ епископскихъ схизмъ, когда земная Церковь не могла безусловно осудить одну сторону и оправдать другую (*).

Но перечисленіе всѣхъ отдѣльныхъ частныхъ дефектовъ само по себѣ бессильно вскрыть во всей полнотѣ то истинное и то ложное, что заключаетъ въ себѣ теорія св. Кипріана. Для того, чтобы разобраться именно въ этомъ, мы должны разсмотретьъ его ученіе въ его цѣломъ, провѣряя какъ его практическіе выводы, такъ и тѣ догматическія предпосылки, которыя обусловили ихъ.

Практическая непримѣнимость той схемы сохраненія единства Церкви, которую предложилъ

*) Какъ на примѣры такой невозможности можно указать на Антіохійскую схизму конца 4 вѣка на Востокѣ или на великую схизму папъ, вызванную такъ называемымъ ихъ Авиньонскимъ плѣненіемъ.

св. Кипріанъ, едва ли можетъ сейчасъ вызывать какія либо разногласія.

Совершенно несомнѣнно, что ни одно общество не можетъ возглавляться коллегіей, обладающей полнотой власти надъ остальными членами и вмѣстѣ съ тѣмъ состоящей изъ лицъ, совершенно равныхъ между собою и не несущихъ отвѣтственности ни передъ другъ другомъ ни передъ какимъ инымъ органомъ. А именно таковой была идея Кипріана объ епископатѣ, гдѣ каждый епископъ наслѣдовалъ полноту власти, данной вначалѣ ап. Петру, и былъ во всемъ подобенъ Первопостолу. Св. Кипріанъ вѣрилъ, что внутреннее единодушіе епископата будетъ охраняться особымъ даромъ для благодати, и онъ писалъ, что не можетъ быть разногласій между тѣми, на комъ почиваетъ тотъ же самый Св. Духъ (Ер. 68 (5)).

Но эта увѣренность, какъ мы знаемъ, не оправдалась въ исторіи, и епископы также оказались способны ссориться, расходиться въ мнѣніяхъ, завидовать другъ другу и подчинять интересы Церкви своимъ личнымъ выгодамъ, какъ и остальные ея члены. Другой, не менѣе основной, дефектъ Кипріановской теоріи заключался въ томъ, что она вся была построена на предположеніи, что Церковь всегда можетъ различать законнаго епископа, истиннаго преемника ап. Петра отъ лжепастыря. Однако, всѣ попытки св. Кипріана найти тѣ, Самимъ Богомъ установленные признаки истиннаго избранія, которые бы дѣлали несомнѣннымъ отвѣтъ на вопросъ, кто изъ соперничающихъ архипастырей является представителемъ Христа, оказались тщетными. Въ действительности Церковь не обладаетъ имъ, и каждый разъ, когда возникали распри при избраніи епископовъ, враждующія стороны искренне вѣрили, что ихъ кандидатъ выбранъ законно, а ихъ противникъ вопреки Божественному рѣшенію. Еще

болѣе осложнялся вопросъ о законномъ епископѣ тѣмъ, что онъ, будучи преемникомъ ап. Петра, могъ все же или согрѣшить или отпасть отъ вѣры. Св. Кипріанъ не отрицалъ, что епископы сохраняютъ свою нравственную свободу и потому признавалъ, что въ случаяхъ его паденія, община должна свергнуть недостойнаго пастыря и избрать новаго на его мѣсто (*). Это допущеніе окончательно подрывало всѣ основанія сложнаго зданія кипріановскаго ученія объ епископатѣ, ибо оно открывало возможность столь ожесточенныхъ распреї, о которыхъ даже не могла предполагать докипріановская Церковь. Исторія Церкви показываетъ, что члены общины могли не только расходиться въ мнѣніяхъ, согрѣшилъ ли ихъ епископъ въ степени, достаточной для его низложеннія, но даже нерѣдко возникали споры по поводу дѣйствительности или мнимости самого факта преступленія, въ которомъ обвинялся пастырь (**). А такъ какъ отъ этого вопроса зависѣло, согласно новому ученію, спасеніе всѣхъ членовъ общины, ибо были осуждены на гибель всѣ тѣ, кто поддерживалъ сторону лжепастыря, то понятно становится, въ какое зловѣщее пламя фанатизма и ненависти могла разрастаться любая ссора внутри церковной общины. Всѣ эти недочеты ученія объ епископатѣ, какъ основѣ единства Церкви были связаны еще съ однимъ и, можетъ быть, наиболѣе серьезнымъ нарушеніемъ правильной дѣятельности Церковнаго организма. Кипріановское ученіе подрывало значеніе общины въ жизни Церкви, лишило Церковь той силы, которая особенно способствовала духовному возрож-

*) Eps. 67 (2, 3, 5).

**) Характернымъ примѣромъ этого могутъ служить обвиненія противъ Еп. Феликса, въ отступничествѣ во время гоненій, что, однако, не могло быть доказано безспорными фактами и что явилось причиной возникновенія раскола Донатистовъ.

денію ея членовъ. Кипріановское утверждение, что подчиненіе законному епископу является въренѣйшей гарантіей принадлежности къ Церкви, открывало доступъ въ Церковь индивидуализму и неизбѣжно слѣдующему за нимъ торжеству самости. Членъ Церкви отнынѣ могъ отложить въ сторону труднѣйшую борьбу противъ своего эгоцентризма и замѣнить братотвореніе подчиненіемъ законному пастырю. Благодаря этому всѣ разрушительные силы взаимного отталкиванія и соперничества могли вновь безпрепятственно проникать внутрь церковнаго организма и онъ сталъ вскорѣ жертвой тѣхъ же страстей, и той же вражды, отъ которыхъ всегда страждеть все человѣчество.

Всѣ эти дефекты практической стороны теоріи св. Кипріана дѣлаютъ особенно острымъ вопросъ, на какихъ же догматическихъ основаніяхъ строилъ онъ свое ученіе, и насколько оно соотвѣтствовало Евангельскому образу Церкви.

Св. Кипріанъ, въ подтверждение своихъ положеній, приводитъ рядъ текстовъ, какъ изъ Ветхаго Завѣта, такъ и Нового Завѣта. Онъ сравниваетъ Церковь то съ Ноевымъ Ковчегомъ, плывущимъ посреди волнъ человѣческаго грѣха и страстей, то съ садомъ, отгороженнымъ высокими стѣнами (Eps 69 (2), 74 (1)), то съ градомъ Божіимъ, противостоящимъ всѣмъ нападеніямъ язычниковъ и сектантовъ (Eps. 69 (4)). Еще болѣе любиль онъ прибѣгать къ сравненію Церкви съ арміей *Militia Christi* (Eps. 10 (1), 61 (3)), гдѣ всѣ вѣрующіе раздѣлены на легіоны, и гдѣ каждый воинъ Христовъ знаетъ свое мѣсто и повинуется приказанію своего офицера — епископа, назначенаго Самимъ Богомъ. Его языкъ достигаетъ подлиннаго пафоса, когда онъ описываетъ радость и славу борьбы и смерти подъ знаменами Христа, и онъ не знаетъ сожалѣнія къ тѣмъ мало-

душнымъ, кто или покинулъ поле битвы или, что еще хуже, ослушался повелѣній своего начальника, епископа Церкви — предводителя христианскихъ легіоновъ.*) Всѣ эти образы даютъ несомнѣнно яркое и подлинное представлениe о Церкви, въ особенности о ея внутреннемъ единствѣ и о необходимости глубокой спайки между всѣми ея членами. Но все же всѣ они не достигаютъ ни глубины ни силы Евангельского ученія о Церкви.

Поля, гдѣ растетъ пшеница вмѣстѣ съ плевелами (Мат. 13, 24-30). Дрожжей, которыя незамѣтно и таинственно преображаютъ окружающую ихъ среду (Лук. 13, 2), сѣмени, невидимо проростающаго въ нѣдрахъ земли (Лук. 13, 19). Евангельскіе образы всегда говорятъ о тайнѣ Церкви, о ея конечной непостижимости для человѣческаго разума, ибо мы не только знаемъ о Церкви, но вѣrimъ въ нее. Евангеліе также учитъ, что истинныя границы Церкви и ея природа будутъ открыты лишь при концѣ исторіи человѣчества. Эта тайна Церкви ускользаетъ отъ вниманія св. Кипріана, и мы можемъ теперь предположить, что его основная ошибка заключается какъ разъ въ точномъ и ясномъ опредѣленіи ея предѣловъ. Св. Кипріанъ глубоко церковенъ, когда онъ говоритъ о значеніи Церкви, онъ правъ, когда настаиваетъ на ея единствѣ, какъ на необходимомъ условіи общенія ея членовъ со св. Духомъ, но онъ ошибочно опредѣляетъ ея видимыя границы, строя ихъ по канонически дисциплинарной линіи. Въ чемъ же причина этой ограниченности ученія св. Кипріана, что лишило его возможности познать церковь, которую онъ такъ любилъ во всей ея глубинѣ и силѣ? Отвѣтъ на этотъ основной вопросъ является ключемъ къ раз-

*) (Eps. 55 (4), 59 (4. 11), 66 (5-9), 74 (8-9), 76 (5-6).

рѣшенію личности и ученія св. Кипріана. Конечно, онъ можетъ быть данъ лишь со всѣми оговорками неизбѣжными въ истолкованіи дѣйствій и мыслей другого человѣка. Произведенія св. Кипріана даютъ однако возможность предполагать, что недостатки его ученія коренятся въ особенности его воспріятія природы Новозавѣтныхъ отношеній между Богомъ и искупленнымъ человѣчествомъ, призваннымъ къ свободному пріятію отвѣтственности за судьбы Церкви. Св. Кипріанъ былъ склоненъ видѣть въ Богѣ не столько милосерднаго Отца, ищащаго, какъ спасти погибшее, сколь Бога Ревнителя, любящаго и благословляющаго своихъ вѣрныхъ слугъ и преслѣдующаго всѣхъ тѣхъ, кто нарушилъ хотя бы одну букву изъ Его церковныхъ установленій. (Eps. 69 (6), 73 (10), 74 (3)). Это нѣкое затемнѣніе того образа Божія, который былъ открытъ Спасителемъ и есть исходная точка всѣхъ дальнѣйшихъ недочетовъ кипріановскаго ученія о Церкви. Отсюда слѣдуетъ его убѣжденіе, что Богъ придаетъ большее значеніе дисциплинѣ и порядку въ Церкви, чѣмъ отданности Ему человѣческаго сердца. Отсюда утвержденіе св. Кипріана, что Церковь получила отъ Самого Іисуса Христа законченный кодексъ правилъ для своего управлениія и всякое малѣйшее нарушеніе ихъ влечеть за собою Божій гнѣвъ и осужденіе. Желая доказать это положеніе, св. Кипріанъ выдвинулъ свою теорію объ Ап. Петрѣ и на ней построилъ свое, очень сложное, и въ сущности искусственное и не оправданное жизнью ученіе объ епископатѣ. При этомъ всѣ свои теоріи св. Кипріанъ обосновываетъ на своихъ личныхъ толкованіяхъ св. Писанія, въ особенности Ветхаго Завѣта, забывая, что Церковь имѣть не только Библію, но и исторію. Въ настоящее время именно исторія Церкви которая является продолжающимся откровеніемъ

св. Духа въ событияхъ жизни христіанского человѣчества, даетъ наиболѣе полное и исчерпывающее опроверженіе логически послѣдовательной теоріи св. Кипріана.

На основаніи всѣхъ этихъ размышеній возможно прійти къ слѣдующему выводу. Теорія св. Кипріана обѣ Единствѣ Церкви едва-ли можетъ считаться подлиннымъ выражителемъ церковнаго ученія и поэтому примѣненіе его предпосылокъ къ современнымъ попыткамъ разрѣшенія этого вопроса должно дѣлаться съ чрезвычайной осторожностью. Есть много оснований предполагать, что до Кипріановскому отношеніе къ единству Церкви болѣе соответствуетъ Ново-завѣтному ея образу, и постепенный возвратъ къ нему есть задача нашего времени, которая сможетъ во многомъ облегчить объединеніе разрозненныхъ современныхъ конфесій въ Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь.

Это заключеніе находитъ свое подтвержденіе также въ томъ знаменательномъ фактѣ, что многіе современные наиболѣе острые конфликты между христіанами выросли на почвѣ примѣненія къ Церковной жизни тѣхъ предпосылокъ св. Кипріана, которые, какъ мы только что видѣли, не находятъ своего подтвержденія въ Ново-Завѣтномъ откровеніи и оказываются опровергнутыми исторіей Церкви. Отрицательные послѣдствія теорій св. Кипріана вскрылись особенно осязаемо на Западѣ, такъ какъ непомѣрный ростъ папства и постепенное сосредоточеніе всей ответственности за жизнь Церкви въ одномъ епископатѣ были вызваны тамъ широкимъ использованіемъ крайнихъ выводовъ изъ ученія св. Кипріана. Христіанскій Востокъ гораздо меныше подвергся дѣйствію подобнаго процесса и неизбѣжно слѣдующаго за нимъ перерожденія церковнаго организма. Хотя и Востокъ не избѣжалъ

тѣхъ же вліяній, но все же ученіе о соборности Церкви никогда окончательно не терялось имъ. Многія традиціи ранней Церкви были несомнѣнно въ лучшей степени предохранены на Востокѣ, который и находится сейчасъ въ болѣе благопріятномъ положеніи, чѣмъ западъ въ отношеніи правильнаго осознанія единства Церкви.

Постепенное освобожденіе церковной жизни отъ крайнихъ выводовъ ученія св. Кипріана поэтому легче можетъ осуществляться именно на Востокѣ. Значеніе этого процесса, однако, сразу отзовется и на Западѣ, и Православіе можетъ такимъ путемъ оказать подлинную братскую помощь западнымъ христіанамъ, облегчивъ имъ путь возвращенія къ болѣе соборнымъ формамъ осуществленія единства Церкви.

Жизнь и писанія св. Кипріана представляютъ одинъ изъ самыхъ яркихъ примѣровъ неизбѣжности смыщенія въ творчествѣ каждого церковнаго дѣятеля вѣчнаго и временнаго, богодохновенаго и человѣчески пogrѣшнаго. Св. Кипріанъ съ одной стороны раскрываетъ въ своихъ твореніяхъ съ исключительной силой сущность единства Церкви, но съ другой стороны онъ даетъ часто несовершенныя, а иногда даже и запутывающія объясненія ея природы. Св. Кипріанъ былъ христіаниномъ, преодолѣвшимъ въ себѣ ветхаго Адама, отдавшимъ всего себя на служеніе Церкви и достигшимъ Богообщенія, но онъ же былъ и человѣкомъ III вѣка со всѣми особенностями мышленія своего времени, не способнымъ освободиться отъ ограниченности своего юридического образования и отъ категорій Римскаго права. Церковь и ея единство суть величины безконечно превосходящія нормы всякаго закона, въ томъ числѣ и ветхозавѣтнаго, и поскольку св. Кипріанъ не былъ въ состояніи преодолѣть стремленія своей личности, мыслить и дѣйствовать въ категоріяхъ

права, постольку его построенія оказались хрупкими и несовершенными.

16 вѣковъ, отдѣляющихъ нась отъ его времени, были свидѣтелями разнообразныхъ попытокъ примѣненія его ученія. Они даютъ исчерпывающій матеріалъ для сужденія о томъ, что оказалось вѣчнымъ и что времененнымъ въ его твореніяхъ. Отлагая въ сторону все то, что не выдержало испытанія, мы въ состояніи теперь еще больше оцѣнить все богатство духовнаго облика великаго епископа Карфагена и преклониться передъ его пламенной любовью и вѣрой въ св. Церковь.

Св. Кипріанъ былъ первый богословъ, дерзнувшій поставить вопросъ объ единеніи Церкви, его отвѣтъ не исчерпалъ всей таинственной глубины ея жизни, но даже его неудачи есть свидѣтели величія его духа и силы его разума, ибо св. Кипріанъ не сумѣлъ овладѣть тѣмъ вопросомъ, надъ разрешенiemъ котораго все еще трудится церковное сознаніе христіанскаго человѣчества.

Dr. H. Зерновъ.

Лондонъ, 16. I. 33.

ПУТЬ ПРЕОБРАЖЕНИЯ*)

Печатаемая ниже статья представляетъ собою стенографическую запись лекцій профессора Х., читанныхъ въ 1927 году въ Москвѣ въ т. н. «катакомбѣ» — въ обширномъ подвалѣ, помѣщающемся подъ Музеемъ имени П. А. Крапоткина. Здѣсь въ теченіи пяти лѣтъ читались различными лицами лекціи на общественно-религіозныя темы въ большей или меньшей мѣрѣ связанныя съ анархизмомъ. Лекціи эти не были тайными или нелегальными — о нихъ извѣщалось въ большомъ плакатѣ, висѣвшемъ въ «вестибюлѣ» подвала; тутъ приходился списокъ очередныхъ лекцій на 2-3 мѣсяца впередъ по двѣ лекціи въ мѣсяцъ. И, конечно, среди аудиторіи въ среднемъ достигавшей 60-70 человѣкъ молодежи комсомольского склада была несомнѣнно «прослойка» изъ ГПУ. Однако лекціи читались все же совершенно явочнымъ порядкомъ съ нарушеніемъ всѣхъ административныхъ правилъ о собраніяхъ и публичныхъ выступленіяхъ, чѣмъ впрочемъ отличается и самъ Кропоткинскій Музей, существующій внѣ совѣтской юрисдикціи, не пользующійся формально даже правомъ юридического лица и не входящій въ музейную сѣть МОНО, регламентирующего дѣятельность музеевъ. Въ такомъ же положеніи долгое время находился и Толстовскій Музей и еще одно учрежденіе. Въ этихъ трехъ мѣстахъ въ теченіи ряда лѣтъ теплилась послѣдняя свободная общественность, попустительствуемая властями, какъ терпимое зло, въ качествѣ показательныхъ декораций для различныхъ иностранныхъ коминтерновскихъ рабочихъ делегацій, среди которыхъ въ то время существовали еще анархическая секція (испанская,

*) Редакція «Пути» печатаетъ эту статью какъ документъ характеризующій нѣкоторыя духовныя теченія въ Совѣтской Россіи, хотя тенденціи этой статьи расходятся съ основнымъ направленіемъ «Пути». Ред.

голландская, южно-американская и нѣкоторая другія). Кроме того эти три мѣста свободной общественности и небольшая группа смѣлыхъ лекторовъ, выступавшихъ тамъ со своими дерзкими лекціями (всегда впрочемъ совершенно лояльныхъ къ вопросамъ актуальной и реальной политики) служили тѣмъ магнитнымъ полюсомъ, къ которому тянулись живыя силы молодежи и это обстоятельство облегчало работу для «наблюдающаго ока».

Упомянутыя лекціи проф. Х. сыграли немалую общественную роль, ибо, застенографированныя, онѣ получили широкое распространеніе въ общемъ потокѣ тайной рукописной литературы. Несмотря на карликовые «ундервудовскіе» тиражи въ 5-6 экземпляровъ, рѣдко — 10 экз. на папироносной бумагѣ, — они многократно переписывались и появлялись въ разныхъ городахъ Россіи. Никакія другія рукописныя изданія не пользовались такою популярностью и успѣхомъ, какъ лекціи Х., отвѣчающія новому сознанію современной молодежи и въ то же время насыщенные духовными цѣнностями «доисторической» (то-есть до революціонной) эры.

Начиная съ осени 1923 года Х. прочитаны четыре курса лекцій: 1. Введеніе въ религіозно-мистическое общественное міросозерцаніе. Этотъ курсъ подраздѣлялся на три триместра: а) Бунтъ противъ личности; б) Возстаніе противъ боговъ психизма; в) Революція духа; 2. Мистический Анархизмъ: а) Правовыя основы безвластія; б) Этика въ экономикѣ; и в) Ученіе о синархіи (синакратіи). 3. Метафизика исторіи — тайный смыслъ исторіи съ точки зрењня соціологіи, философіи исторіи и мистики исторіи и 4. Путь Преображенія — Синтетическое построеніе общественного идеала по религіямъ Кришны, Будды и Христа (Бхагавать-Гита и Евангеліе).

Печатаемая ниже лекція есть первая лекція изъ четвертаго курса, читанного въ 1926-27 году.

Указанные циклы лекцій вмѣстѣ съ лекціями другихъ лицъ характеризуютъ глубокій кризисъ русского анархизма. Этотъ послѣдній, правда, всегда отличался религіознымъ характеромъ и мистическими устремленіями и даже въ своемъ материалистическомъ выраженіи отличался рѣзкимъ богооборствующимъ характеромъ, то-есть мучился тѣми же религіозными проблемами (М. Бакунинъ). Однако въ прежнее время политический анархизмъ вмѣстѣ съ соціализмомъ протекалъ преимущественно въ общемъ материалистическомъ русль. Теперь все это рѣзко перемѣнилось. Подавляющее большинство прежнихъ кропоткинцевъ и бакунинцевъ опредѣлилось по линіи такъ называемаго «мистического анархизма», ничего общаго однако не имѣющаго съ прежнимъ декадент-

скимъ «анархизмомъ» Вяч. Иванова, извѣстнымъ въ 1906 г. подъ тѣмъ же названіемъ. Меньшинство же изъ прежнихъ анархистовъ-матеріалистовъ отчасти застыли въ позиціи синдикалистовъ (А. Боровой и другіе), отчасти же «покаялись» и перешли къ большевикамъ (Л. Гроссманъ и др.).

Ката콤бныя лекціи послужили кромѣ того основаніемъ для обвиненія мистическихъ анархистовъ со стороны анархистовъ-матеріалистовъ, въ томъ, что Музеемъ позитивиста и матеріалиста Кропоткина яко-бы овладѣли «церковники» и «попы», что бывшіе кропоткинцы и бакунинцы измѣнили матеріалистическимъ идеаламъ своихъ учителей и т. д. Однако новое теченіе анархизма всегда подчеркивало, что оно развиваетъ свои идеи въ полномъ соотвѣтствіи съ ученіями Бакунина и Кропоткина, которымъ по его мнѣнію пришлось, приспособливаясь къ духу матеріалистической эпохи, выражать свои идеи въ формѣ «матеріалистическихъ» доктринъ. Такъ, перу автора, печатаемой ниже статьи принадлежить большои четырехтомный трудъ «рукописнаго изданія» подъ названіемъ: «Бакунинъ и культь Іальдабаофа», въ которомъ жизнь, дѣятельность и ученіе М. Бакунина представлены въ совершенно новомъ и неожиданномъ для прежнихъ точекъ зрењія свѣтъ. Трудъ этотъ автору настоящихъ строкъ удалось вывезти изъ Россіи.

M. Артемьевъ.

Человѣкъ, какъ и всякое существо, въ своемъ реальному бытіи опредѣляется нѣкоторыми соотношеніями между тѣмъ, что мы называемъ его внутреннимъ, и тѣмъ, что его окружаетъ — средой. Всякое дѣйствіе человѣка связано съ его внутренней и внѣшней средой; его физическое тѣло связано съ окружающимъ его физическимъ міромъ, его душа связана съ окружающей его соціальной средой и его духъ связанъ съ тѣмъ, что можно назвать средой духовной. Въ жизни все это проникаетъ другъ друга и невѣроятно усложняетъ взаимную зависимость между субъектомъ и объектомъ. Человѣкъ, таковъ, какъ онъ есть, есть именно таковъ потому, что онъ стоитъ въ данномъ отношеніи съ его окружающимъ. Когда мы говоримъ «человѣкъ», мы подразумѣваемъ извѣстный космосъ всевозможныхъ переживаній и въ этихъ переживаніяхъ мы находимъ элементы и вліяніе окружающей среды. Нельзя говорить о человѣкѣ, какъ о чёмъ-то находящемся въ времени и пространства и если быть можетъ, та божественная искра, которая имѣется въ каждомъ существѣ, не зависитъ отъ сре-

ды, то вѣдь не о ней приходится говорить. Приходится же говорить о человѣкѣ, поскольку мы его рассматриваемъ не какъ божество. Попробуемъ себѣ дать отчетъ въ томъ, что такое представляеть собою человѣкъ съ этой точки зрења, при чмъ мы будемъ говорить о человѣкѣ взросломъ, ибо все то, что относится къ взрослому съ еще большей силой можетъ быть отнесено къ ребенку или къ старику.

Человѣкъ живетъ на поверхности земли въ опредѣленной атмосферѣ при опредѣленной температурѣ и, если бы мы измѣнили эти условія, человѣкъ не могъ бы существовать. Попробуйте растворить въ атмосферѣ земли хотя бы 10 проц. углекислоты, хотя бы долю % синильной кислоты и человѣкъ исчезнетъ. Попробуйте поднять человѣка на 20 верстъ надъ землей и онъ погибнетъ; попоробуйте опустить его на поль вершка подъ воду и онъ умретъ. Голый человѣкъ, помѣщенный на полюсѣ, погибнетъ отъ холода, а въ Сахарѣ погибнетъ отъ жары. Если человѣкъ упадетъ на землю съ высоты 20 метровъ — онъ разобьется; если онъ пробудетъ безъ пищи и питья сравнительно небольшое количество дней, онъ умретъ отъ голода и жажды и чрезвычайно тѣсны на абсолютной шкаль тѣ предѣлы, въ которыхъ возможна жизнь на землѣ человѣка. И если дерево кажется намъ подчасъ неживымъ только потому, что оно неподвижно, связано съ мѣстомъ, то несмотря на подвижность человѣка, тысяча нитей подобно корнямъ удерживаютъ его въ опредѣленныхъ условіяхъ существованія. Внѣ земли и ея условій о человѣкѣ говорить не приходится.

Совершенно то же самое относится къ его духовному бытію. Происхожденіе, появленіе на свѣтѣ каждого человѣка, связано съ другими людьми — съ отцомъ и матерью. Его жизнь въ теченіи первыхъ лѣтъ находится въ тѣсной и непосредственной зависимости отъ родителей, отъ семьи и все это, что дѣлаетъ человѣка человѣкомъ, тѣснѣйшимъ образомъ связано съ окружающимъ его человѣческимъ же обществомъ.. Его языкъ, а стало быть понятія, а стало быть возможность мыслить можетъ появиться только въ обществѣ. Его представленія, его эмоціи, его поступки слагаются благодаря миллионамъ вліяній, которые на него оказываетъ окружающее его общество и если бы человѣкъ былъ изъять изъ этого общества, онъ пересталъ бы быть человѣкомъ. И подобно тому, какъ человѣкъ, изъятый изъ присущихъ ему физическихъ условій, долженъ погибнуть, при чмъ погибель его совершается въ теченіи большаго или меньшаго времени, когда онъ быстро или медленно отмираетъ, точно также и человѣкъ, изъятый изъ общества на срокъ больше того или другого предѣла, начинаетъ медленно умирать. Извѣстно, что когда собирались на трапезу

чуть не разъ въ мѣсяцъ монахи, связанные со строгими формами одиночества, то при встрѣчѣ, когда они могли говорить, они молчали, ибо не о чёмъ было говорить.

Только въ общественной средѣ можетъ человѣкъ существовать такимъ, каковъ онъ есть, и все то, что мы связываемъ съ представлениемъ о человѣкѣ, какъ таковомъ, тѣсно связано съ другими людьми. Внѣ общества человѣкъ существовать не можетъ. Конечно, изъ этого не слѣдуетъ, что у человѣка не можетъ быть потребности въ одиночествѣ, какъ изъ того, что человѣкъ долженъ питаться, не слѣдуетъ, что онъ все время долженъ что-нибудь жевать, но какъ и тамъ, если онъ пробудетъ безъ пищи определенное время, онъ уничтожится. И сама божественная искра въ человѣкѣ и его духовное начало можетъ пробудиться только потому, что въ постепенномъ подъемѣ къ духовнымъ высотамъ, они опирались на окружающей условія, съ одной стороны, являющіеся для человѣка тюрьмой, а съ другой — освобожденiemъ и чѣмъ въ дѣйствительности эти условія окажутся для данного человѣка это можетъ решить только сама жизнь и самъ человѣкъ, это будетъ зависѣть отъ того, какъ къ этимъ условіямъ отнесется онъ самъ.

Всего проще было бы какъ будто отказаться отъ міра, отказаться отъ жизни въ немъ и уйти къ «блаженству въ Богѣ», но тогда еще было бы разумнѣй, чтобы та божественная искра, которая ведетъ человѣка сдѣлала бы это раньше, тогда, когда она только засияла въ первый моментъ выхода изъ хаоса, или даже тогда, когда она только отдѣлилась отъ своего первоисточника. Но если и такъ, тогда безмыслены и ненужны всѣ формы бытія. Однако эти формы есть и, если развернуть этотъ вопросъ въ его бесконечной сложности бытія, какъ принципа, то точка зреїння отреченія должна прозвучать упрекомъ Сверхъ-Абсолютному началу въ томъ, что она сама появилась. Эта точка зреїння приводить къ провозглашенію проклятія всему бытію, а стало быть, и тому, благодаря которому бытіе стало. Или въ бытіи есть какой то смыслъ, или его въ немъ нѣтъ. Такъ разсуждаютъ обыкновенно, но, вѣдь можетъ быть и такъ, что этотъ смыслъ есть, но что онъ недоступенъ пониманію существъ, стоящихъ на данной ступени развитія. Отреченіе отъ міра вытекаетъ изъ сознанія того, что бытіе и страданіе одно и то же, но если бытіе является результатомъ сверхъ-абсолютного начала, то въ такомъ случаѣ, оно не можетъ нести въ себѣ зла, а если зло есть, а оно есть, то его причиной являются сами созданныя существа, направившія свою свободную волю не поестественному пути. Но въ послѣднемъ случаѣ причиной того, что бытіе связано со страданіемъ, являются

сами сущіє и если одинъ изъ этихъ сущихъ хочетъ теперь отрицать міръ, онъ будетъ отрицать самого себя, поскольку онъ будетъ отрицать свою собственную свободу. Это можетъ произойти или по существу, въ безусловномъ смыслѣ и тогда такое отрицаніе есть актъ духовнаго самоубийства, или оно вытекаетъ изъ условныхъ моментовъ данной формы бытія и связанного съ ними переживанія и тогда мы говоримъ объ ослабленіи самого существа, а это и значитъ затмненіе въ немъ божественнаго или духовнаго начала.

Такимъ образомъ на пути отреченія отъ міра мы можемъ достигнуть только небытія, но въ бесконечности, въ вѣчности отъ времени до времени все снова и снова будетъ вытекать какъ бытіе то, что было хотя бы разъ, и снова и снова оно будетъ ставить вопросъ о признаніи бытія, никогда не находя выхода, по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока существо сущее не возбудить въ немъ вновь стремленія не къ отреченію, а къ преодолѣнію міра. И тогда путь скорби смыняется путемъ радости, ибо человѣкъ прiemлетъ все бытіе, все сущее не какъ оковы, а какъ крылья для того, чтобы въ концѣ концовъ преобразивъ это бытіе въ радость, самому подняться надъ всѣмъ бытіемъ. Христосъ говоритъ: «Возьмите иго Мое на себя, ибо иго Мое благо и бремя Мое легко есть».

Но есть другой путь, путь погруженія въ бытіе, когда человѣкъ утопаетъ въ жизни и мірѣ, когда онъ оплетаетъ себя все больше и больше растущей сѣтью рождающихся въ немъ потребностей и ихъ удовлетвореніемъ. Тогда человѣкъ растворяется въ мірѣ, тогда онъ превращается въ мѣсто, черезъ которое изживаютъ себя чуждыя ему по существу силы міра. Все больше и больше растутъ потребности человѣка и, если онъ подпадаетъ ихъ вліянію, то онъ постепенно вытѣсняютъ его самого, ибо въ человѣкѣ начинаетъ жить все, кроме той божественной искры и того духовнаго начала, которое ему присуще. Въ немъ начинаютъ жить страсти, мысли, желанія стремленія и все это не можетъ его удовлетворить, его внутренняя бездна растетъ и сколько онъ не вливаетъ въ нее содержанія изъ бездны внѣшней, получается переливаніе изъ пустого въ порожнее и самъ онъ начинаетъ созерцать себя какъ то, черезъ что струятся всевозможные стихійные потоки, а его самого охватываетъ все большая и большая тоска.

Такимъ образомъ передъ нами раскрывается второй путь, какъ путь погони за мгновеніемъ, какъ путь калейдоскопической игры переживаній, безсмысленной и безсвязной, и въ безмѣрной тоскѣ находится тогда духъ человѣка надъ хаосомъ своихъ собственныхъ переживаній, ибо онъ не въ силахъ въ этотъ хаосъ войти, погрузиться въ него, чтобы начать въ немъ

творчество своего внутренняго космоса. Онъ остается, такимъ образомъ, виѣ подлинной жизни, виѣ подлиннаго міра и подлиннаго творчества. И этотъ путь есть путь глубочайшей скорби, ибо здѣсь сама скорбь бытія концентрируется, какъ безмѣрная тоска въ самомъ человѣкѣ.

Въ своей знаменитой первой, такъ называемой, Бенаресской проповѣди, такъ обратился только что ставшій Буддой къ человѣчеству: «Двѣ есть крайности, о иноки, которымъ не долженъ слѣдовать отрекшійся отъ міра. Съ одной стороны обычное (въ міру) поведеніе, — влеченіе къ вещамъ, прелесть коихъ зависитъ отъ страстей и, въ особенности, отъ чувственности. Это путь низкій, языческій, недостойный, неполезный, годный только для преданныхъ міру и обычному (въ немъ) поведенію. Съ другой стороны — путь аскетизма (самоистязанія), мучительный, недостойный и бесполезный. Есть срединный путь, о иноки, чуждый этихъ двухъ крайностей, открытый Татагатою, путь, отверзающій очи, подобающій разуму, ведущій къ міру духовному, къ высшей мудрости, къ полному просвѣщенію, къ нирванѣ... Каковъ же этотъ срединный путь, о иноки, чуждый этихъ двухъ крайностей, открытый Татагатою, путь, отверзающій очи, подобающій разуму, ведущій къ міру духовному, къ высшей мудрости, къ полному просвѣщенію, къ нирванѣ? Во-истину это благородный всемірный путь, то-есть: правильныя (праведныя, совершенныя) воззрѣнія; правильныя стремленія, правильная рѣчь, правильное поведеніе, правильный образъ жизни, правильное усиление, правильная вдумчивость и правильное созерцаніе. Таковъ, о иноки, правильный путь безъ крайностей, открытый Татагатою, путь, отверзающій очи, подобающій разуму, ведущій къ міру душевному, къ высшей мудрости, къ полному просвѣщенію, къ нирванѣ».

Въ обоихъ случаяхъ, на обоихъ предыдущихъ путяхъ мы видимъ отреченіе отъ того, что составляетъ нашу подлинную глубочайшую сущность, отреченіе отъ свободы, а стало быть, какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ различные формы самоубийства. Тотъ срединный путь, о которомъ говорить Будда, тотъ путь, который «легокъ и благъ», какъ говорить Христосъ, есть путь освобожденія, но не освобожденія отъ своей свободы, а освобожденія отъ всего, что отрицааетъ утвержденіе этой свободы, путь преодолѣнія необходимости, а стало быть путь преображенія страданія въ радость. Этотъ путь есть путь состраданія, путь любви, мудрости, воли, творчества, истины и свободы. Тотъ путь, который мы можемъ назвать путемъ Эоновскимъ.

Міръ существуетъ жертвой — говоритьъ Бхагаватъ-Гита, — міръ существуетъ жертвенной дѣятельностью. Величайшую дѣятельность, величайшее напряженіе долженъ развертывать человѣкъ, и въ этой дѣятельности онъ никогда не долженъ искать плодовъ ея. Путь есть путь сочувствія, путь состраданія, сопереживанія и жалости и тогда становится яснымъ, что путемъ состраданія, впитывая въ себя чужое страданіе, мы должны его не въ себѣ, а въ другихъ преображать въ радость. Свободенъ человѣкъ и абсолютно все дозволено ему, что не причиняетъ боли и страданія никому, въ томъ числѣ и ему самому. Всѣ запреты, всѣ нормы, кроме этой въ существѣ своеимъ являются предразсудкомъ. Все больше и больше долженъ человѣкъ развертывать свои потребности, но въ нихъ также, какъ и въ ихъ удовлетвореніи не долженъ онъ терять своей свободы. Только черезъ развитіе своихъ потребностей человѣкъ развертываетъ и свое сочувствіе и возможность сопереживаній со всѣмъ міромъ и въ этомъ своемъ пути человѣкъ одновременно преображая міръ, преображаетъ и самого себя. Только поднимая другихъ, онъ поднимается самъ, «ибо всякий, спасающій душу свою, теряетъ ее, и всякий полагающій ее въ любви, обрѣтаетъ ее». И на этомъ пути человѣкъ постепенно достигаетъ того, что въ немъ начинаютъ звучать отзвуки иныхъ міровъ и, такимъ образомъ, жизнь развертывается все болѣе и болѣе мощно, иные міры раскрываются передъ человѣкомъ и раскрываютъ передъ нимъ тайны, углубляющія его мудрость и укрепляющія его волю.

Когда мы слышимъ, какъ святые молились за бѣсовъ, то мы знаемъ теперь, что это значитъ. Это значитъ, что тогда въ человѣкѣ пробудились бѣсы, всевозможныя желанія и толкали его на совершеніе тѣхъ или другихъ поступковъ, то человѣкъ преображалъ ихъ въ себѣ самомъ и тѣмъ поднималъ ихъ. Когда мы развертываемъ въ себѣ потребности, мы пробуждаемъ въ себѣ бѣсовъ, и когда мы затѣмъ преображаемъ эти потребности, мы и бѣсовъ этихъ преображаемъ въ силы, которые въ концѣ концовъ начинаютъ служить тому же дѣлу добра, которому служимъ и мы. Какъ одну изъ самыхъ основныхъ проблемъ человѣческой жизни, мы можемъ съ этой точки зрѣнія разобрать половую проблему. Въ чемъ ея сущность и въ чемъ ее рѣшеніе? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ вспомнимъ какъ объясняютъ мифологіи происхожденіе пола.

Съ высокихъ, высокихъ небесъ спустились огненные души въ область четырехмѣрного космоса, въ нами теперь обитаемые міры... Они населили міры, надъ которыми простидалась власть Іальдабаофа. Но души цѣлостныя и единыя, андрогинныя и полныя, стремились къ верхамъ и не призна-

вали власти Іальдабаофа... Они и сошли то въ низы, чтобы поднять эти низы, преобразить ихъ... И Іальдабаофъ увидѣлъ, что вѣстники Эоновъ — души — не признаютъ его и грозятъ опрокинуть его власть надъ низшими мірами... Онъ вступилъ съ ними въ борьбу и, создавъ изъ всѣхъ страстей хаоса существо, по виду подобное женщинѣ, онъ подвель ее къ душѣ... И душа восхитилась красотой созданного... Она увидѣла, что это хаось представалъ передъ ней, но любовь и жалость раздвоили душу и все, что было отъ любви, устремилось къ созданной Пандорѣ... Тогда часть души, какъ бы оторвалась отъ нее, душа раздвоилась и часть ее вошла въ созданное Іальдабаофомъ. Такъ былъ привить хаось человѣческимъ душамъ... Такъ явились, подобная «Евѣ будущаго» Вилье-де-Лиль-Адана, существо разорванное и воплотившееся въ стихіи... Съ тѣхъ поръ двѣ души живутъ въ человѣкѣ — одна «отъ высшихъ», другая — «отъ низшихъ».

Однако Софія — Эонъ Мудрости — осеняла души и зовъ къ свободѣ, то-есть къ Богу несказанному звучалъ въ душахъ людей... И Софія вспыхнула въ душахъ стремленіемъ къ верхамъ...

Но вмѣстѣ съ силами хаоса, со стихіями и эмоціями, получилъ человѣкъ въ образѣ прельстившемъ его, и тотъ низшій умъ, который Іальдабаофъ породилъ въ хаосѣ, котораго сущность раздѣленіе и который всегда пребываетъ въ своемъ существѣ съ Іальдабаофомъ и благодаря ему онъ «раздѣляеть и властвуетъ». Этотъ умъ — опора власти, ибо сущность Іальдабаофова стремленія къ власти излилась въ хаось и породила умъ, низшій умъ, обратное отраженіе ума высшаго, присущаго Софіи и подобно послѣднему — змѣообразный. Этотъ умъ раздѣляеть хаось и приводить его въ систему. Міръ Іальдабаофа есть система, форма, оболочка, схема, абстракція...

Всякое желаніе, эмоція стремится къ обладанію, къ власти надъ желаемымъ... И потому самъ этотъ низшій умъ есть только потенцированное, сгущенное, кристаллизованное желаніе... Такъ, въ тѣлѣ человѣка сосредоточены: между его верхними конечностями умъ, а между нижними — полъ. Такъ былъ разрушенъ андрогинъ и появились два пола. Оба они порождаютъ умъ и этотъ умъ обособляетъ ихъ отъ природы и другъ отъ друга, замыкаетъ ихъ въ тѣлесномъ и душевномъ существѣ и создаетъ , какъ и всякое желаніе, притяженіе къ себѣ, то-есть самость, эгоизмъ.

А между тѣмъ Эоны — Любви, Мудрости и Воли, то-есть Христосъ, Софія и Отецъ, сошедши въ область бытія, отдаютъ въ своей жертвѣ Себя цѣликомъ, чтобы бытіе раскры-

лось, какъ красота и Эонъ Красоты — Духъ Святой поднялъ бы лицо въ область совершенной Красоты. Но умъ вложенный въ человѣка замыкаетъ его въ царствѣ Іальдабаофа и на границѣ этого ума и царства стоять страхъ и стыдъ.

Ибо въ началѣ желанія стоитъ страхъ, а въ концѣ его — стыдъ. Іальдабаофъ побѣдилъ съ помощью ума шесть другихъ архонтовъ и воцарился надъ созданнымъ имъ шарообразнымъ міромъ, какъ Диміургъ и повелитель. Но созданный имъ умъ ведеть по путямъ познанія и «умножающей познаніе — умножаетъ скорбь», въ противоположность уму высшему, который умножаетъ радость.

Свое небо воздвигъ Іальдабаофъ и землю... На небѣ возсѣаетъ онъ среди другихъ архонтовъ и творить Законъ, Судъ и Казнь. У него на Олимпѣ возсѣаетъ и та, которую зовутъ Афродитой Небесной, рождающей Эросъ... А внизу бродить во тьмѣ городовъ проститутка — земная Афродита — похоть. Но и Афродита Небесная есть только холодный идеалъ эстетизма, какъ схема полового ума... Эросъ, рождаемый ею, есть Эросъ греческаго искусства — холоднаго и мраморнаго.

Однако Тотъ, Кто есть и былъ подлинный Творецъ бытія — Элоимъ — создалъ бытіе и въ бытіи хаоса стало страданіе, ибо неисчислимые мириады полярностей пронизывали бытіе... Въ свободѣ бытія своего они творили случай... И Эоны сошли, чтобы создать космосъ, какъ совершенную красоту и путемъ любви, мудрости и воли упорядочить хаосъ... На крыльяхъ Духа Святого должно вознести бытіе къ сверхъ-бытію, чтобы соприкоснуться съ истиной и стать ею, достигая свободы, какъ послѣдняго освобожденія и потонуть въ плеромѣ никому невѣдомыхъ потенцій. Но красота совершенная рождается только изъ преодолѣнія полной гармоніи полярностей.... За гранью гармоніи начинается совершенная красота. Каждая гармонія рождаетъ только одну изъ безчисленныхъ граней вѣчной красоты. Но путь Красоты есть путь андрогинный, путь рожденія и освобожденія духа.

Когда человѣческій духъ былъ раздробленъ и появился полъ, то умъ приковалъ вниманіе человѣка къ потерянному андрогинизму и смущилъ его лживой мечтой о возможности преодолѣнія полярности пола съ помощью ума, разрывающаго познаніе на субъектъ и объектъ, съ помощью тѣлеснаго совокупленія.

И вотъ когда решается вопросъ о преодолѣніи пола, то одни подпадаютъ подъ его власть или подъ власть ума и постепенно распадаются на хаотическія вспышки страстей или на шелуху безжизненныхъ пустыхъ теорій и возвращаются въ хаосъ...

Другіе подавляють поль и умъ и идуть путемъ кастраціи и самоубійства къ тому, что все болѣе и болѣе гасять въ себѣ силы бытія, чтобы коснуться ничто, живущаго въ глубинѣ созданного Іальдабаофомъ. Первые подпадаютъ подъ власть своихъ потребностей, а вторые убиваютъ потребности, — въ обоихъ случаяхъ духъ человѣка гасится и постепенно тухнетъ.

И есть только одинъ правильный путь — путь преображенія... Преобразиться долженъ и умъ и поль. Въ горнилѣ пламенной любви, мудрости и воли должны переплавиться они и для этого должна вспыхнуть въ человѣкѣ великая жалость и жертва. Путь состраданія, несущаго радость — таковъ путь преображенія.

Только въ духовной области преодолѣвается умъ и поль и только съ преображеніемъ ума и пола рождается духъ. Ни развратъ, ни аскетизмъ ничего не даютъ кромѣ скорби.

Развратъ Афродиты земной и аскетизмъ Афродиты небесной ведутъ не къ освобожденію, но къ рабству. Хаосъ можетъ быть преодоленъ только любовью, мудростью и волей. «Блаженъ, кто путь нашелъ совершенный, ибо иго мое благо и бремя Мое легко». И тотъ обрѣтаетъ міръ, въ душу котораго вливаются желанія также, какъ въ полноводный океанъ, сохраняющей неподвижность, вливаются рѣки, а не тотъ, кто желаетъ желанія. Кто въ такой степени отрекся отъ желаній и идетъ впередъ, свободный отъ вожделѣній корысти и эгоизма, тотъ обрѣтаетъ міръ.

Такъ говорили Будда, Христосъ и Кришна. И тогда пусть искушенія приходятъ, если они хотятъ... Въ преображеній душѣ они должны будуть преобразиться и сами. И тогда силою любви, то-есть «Христа во мнѣ», а это и есть молитва, преображенія мною лярвы ужъ не вернутся больше во мглу. А силы ихъ вмѣстѣ съ духомъ моимъ будутъ служить добру, а не злу. И если человѣкъ сдѣлалъ свою душу совершенно чистой отъ хаоса — онъ можетъ подняться къ верхамъ, но онъ можетъ работать и дальше въ низахъ.... И онъ остается, чтобы міръ планеть стала міромъ, куда , наконецъ, сойдетъ «царство Твое, царство послѣдней свободы...» А пока этого нѣтъ, души — рабы Іальдабаофа — воспринимаютъ всякую жертву сквозь лживое стекло ума низовъ и всякую красоту сквозь мутную дымку пола. Поль заслоняетъ для человѣка возможность проникновенія въ иные аспекты красоты и рисуетъ ему гармонію полярностей, какъ то, что производить Іальдабаофъ, какъ паническое совокупление... Но ничего общаго не имѣеть подлинная красота съ поломъ и потому всѣ религіи Іальдабаофа смѣшивали экстазъ

устремленія къ свободѣ и говорили всегда въ терминахъ пола — женихъ, невѣста, бракъ и т. д. Н ничего общаго не имѣть мудрость и истина и высшій умъ съ низшимъ и потому всѣ религії Іальдабаофа, смѣшивая все, творили догматику и право вѣріе, потому то они ругали атеистомъ всякаго, кто не хочетъ подчинить формамъ Іальдабаофова ума содержаніе, берущее начало изъ неизмѣримо болѣе высокихъ обителей... Только тѣ идутъ путемъ преображенія, путемъ Христа, въ которыхъ Самъ Христосъ, то-есть Любовь, Мудрость и Воля. Христосъ въ насъ и каждый его можетъ ощутить въ себѣ, когда переживаетъ великое состраданіе и жалость, великую любовь и неодолимую потребность жертвы и дѣлаетъ такъ... А кто не дѣлаетъ, тотъ только издали почувствуетъ присутствіе Христа, но не смогъ вмѣстить Его. Отказъ отъ насилия, власти и богатства, таковы первыя условія вступленія на путь... И когда мы дѣлимъ людей по религіямъ и вѣроисповѣданіямъ, мы дѣлимъ также, какъ если бы мы дѣлили людей по костюмамъ. Не схемы и міровоззрѣнія, не догматы и символы вѣры, опредѣляютъ принадлежность людей къ тому или иному пути — Эоновскому или Іальдабаофскому, но только и только дѣла. И только тогда, когда человѣкъ становится твердо на Эоновскій путь, только тогда, обращаясь вновь назадъ къ міру Іальдабаофа, онъ видитъ, какимъ путемъ можно преодолѣть Іальдабаофа въ самомъ его царствѣ... Тогда онъ видитъ, что и самъ полъ и умъ могутъ быть сдѣланы орудіями преображенія, если сдѣлать ихъ слугами любви и мудрости Эоновъ. И онъ познаетъ, что весь міръ Іальдабаофа есть игра — игра боговъ Іальдабаофа... Та игра, которую въ своеѣ искусствѣ и философіи обрисовали греки... Это вращеніе колеса причинности то вверхъ, то внизъ, каждая точка скользитъ и пляшетъ въ общемъ смятеніи... Не отрицаніе жизни и міра, но преображеніе ихъ — вотъ задача. Не бѣгство и не паденіе, но борьба... Міръ подлинной дѣйствительности есть міръ дѣяній и виѣ дѣятельности нѣть спасенія, но дѣятельность должна быть благой и жертвенной.

X.

ЛИСТКИ ИЗЪ ДНЕВНИКА.

О грѣшныхъ и праведныхъ.

О вѣрѣ и маловѣріи.

Передо мною религіозный листокъ «Призыва» № 1. Это парижское изданіе, такъ называемаго «Собранія Духовнаго Пробужденія въ Парижѣ». Есть основаніе предполагать, что это — изданіе сектанской организаціи. Однако самая установка религіозной мысли, общій духъ листка раціоналистической и юридической, отъ которой не свободна и традиціонная церковная религіозность.

Содержаніе листка состоитъ въ напоминаніи о «Трехъ важныхъ истинахъ».

1. Не всѣ люди будутъ спасены.
2. Большая часть людей погибнетъ.
3. Погибнутъ и многіе изъ тѣхъ, которые думали, что они будутъ спасены.

Эти три предостерегающія истины обосновываются на соотвѣтствующихъ текстахъ св. Писанія.

Передъ читающимъ эти странички проходитъ обычная картина, натуралистически толкуемаго ада, съ огненными мечами, плачомъ и скрежетомъ зубовъ грѣшниковъ. Такая участъ ждетъ большинство людей. Не Іисусъ Христосъ ли сказалъ: «Тѣсны врата и узокъ путь, ведущій въ жизнь, и не многіе (курсивъ автора листка) находятъ ихъ». Развѣ не погибло большинство при всемирномъ потопѣ, когда сохранились только восемь человѣкъ. И не той ли участи подверглись Содомъ и Гоморра, гдѣ спаслись только Лотъ и его двѣ дочери. Большинство же погибло (Тамъ же).

Кто не читалъ самъ объ этомъ въ Писаніи, тотъ слышалъ отъ другихъ. И, да не усумнимся мы въ достовѣрности переданныхъ словъ Іисуса Христа.

Обогащенный религіозно-философскимъ опытомъ (собствен-

нымъ или по наслышкѣ) современный человѣкъ давно ушелъ отъ натуралистического представлѣнія ада, съ его физическими пытками и муками грѣшниковъ. Вѣдь слова Іисуса Христа относились къ примитивному человѣческому сознанію и потому не могли не быть заражены натурализмомъ.

Однако, идея карающаго Бога, идея божественнаго наказанія, гетерономно опредѣляемаго ада донынѣ живеть въ сознаніи людей. И вотъ, отбросивъ натурализмъ этихъ сказаний обѣ адѣ, перенеся центръ страданій въ душу человѣческую, все же, для христіанскаго сознанія немыслима сама идея гетерономности ада, идея карающаго Бога. Не нашъ это Богъ. Не христіанскій это Богъ, отдѣляющій грѣшныхъ отъ праведныхъ и изгоняющій ихъ на уготованныя для нихъ муки. И не христіанскіе это праведники спокойно принявшиѣ награду Господа и возсіявшіе въ Царствѣ Его, предоставивъ грѣшникамъ, безъ страха и упрека, переживать муки ада.

Какъ много тутъ ветхозавѣтнаго, съ мстительнымъ представлѣніемъ о Богѣ, сжигающимъ села, засушающимъ поля не покорившихся ему людей. И какъ далеко это отъ духа Новаго Завѣта, Бога любви, спасающаго жертвенной крестной смертью Церковь Свою.

Истинность словъ Писанія внѣ подозрѣнія. Однако, надо же учитывать ту историческую среду — окруженіе Іисуса Христа — жестоковѣйныхъ іудеевъ. Надо же было найти языкъ доступный ихъ пониманію. И тѣмъ болѣе досаднымъ и непонятнымъ кажется примѣненіе этого способа къ современному, болѣе утонченному человѣческому сознанію, съ его инымъ усложненнымъ жизненнымъ опытомъ.

Цѣль листка «Призыва» какъ и цѣль всякой миссіонерской работы — цѣль практическая — уловленіе душъ въ лоно Христіанской Церкви. И вотъ рождается вопросъ о методахъ такой работы. Во первыхъ —

можно ли путемъ устрашенія и страха уводить души въ лоно Христовой Церкви?

Юридический и рационалистический характеръ отношенія человѣка къ Богу внѣдряется въ сознаніе уже съ ранняго дѣтства. Богъ наказываетъ. Богъ милуетъ. Богъ — единственный и бдительный распорядитель и устроитель судебъ человѣческихъ. Въ жизни же тѣней больше, чѣмъ свѣта; печалей больше, чѣмъ радостей. И значитъ, все чаще и чаще встаетъ передъ сознаніемъ карающій образъ Бога.

Въ жизни караетъ и по дѣламъ и безъ вины. Извѣстна же мысль: «Кого Богъ любить, того и наказываетъ», или, «Посыпаетъ испытаніе, чтобы вѣру испытать. Тверда ли она» и пр. и т. п. А впереди неизбѣжность мукъ ада. Ибо всякая

возможность преображенія человѣческой природы здѣсь на землѣ категорически отвергается. Измученной и забитой въ тупикъ человѣческой душѣ, единственной реальностью представляется не жизнь въ Богѣ, а поиски забвеній Бога. Бросаются въ тщеславный карьеризмъ, эгоистически погружаются въ семейныя радости, развратъ, пьянство. Людямъ съ меньшей душевной амплитудой удается усвоить при этомъ нормальную религіозность. Съ непросвѣтленной душой, безъ личной любви къ Богу погружаются въ обрядовѣріе. Богъ далекій, чужой. Ему приносится «жертва». «Милость» же — любовь и радость семьѣ, возлюбленной, безпутнымъ привычкамъ.

Развѣ, поговоривъ съ рядовымъ атеистомъ, не увидишь, что его невѣріе восходитъ, въ концѣ концовъ, именно къ этимъ источникамъ? Развѣ не идея Бога, какъ карающаго распорядителя всей жизни и значить, отнесеніе всѣхъ бѣдъ человѣческой жизни на счетъ его карающей воли, являются исходными мотивами рядового атеизма или антитеизма? И значитъ, развѣ пассивный, а нынѣ воинствующій атеизмъ въ Россіи не яркій цвѣтъ многовѣковыхъ посѣвовъ традиціонной религіозности?

Всѣ атеистичекія, материалистичекія, механистичекія философскія концепціи выростаютъ лишь въ подтвержденіе и подкрѣпленіе уже свершившагося отпада человѣка отъ Бога. Несовершенный Богъ, — какъ виновникъ зла въ мірѣ —, а затѣмъ атеизмъ, материализмъ, механистичность и пр. и т. п.

Развязать этотъ многовѣковыми усилиями завязанный узелъ, остановить утокъ изъ Церкви и, напротивъ, привлечь все новыхъ и новыхъ членовъ ея, возможно только на построеніи новыхъ мета-физическихъ основъ. Нужно распространеніе міросозерцанія, покоющагося, въ метафизическихъ своихъ основахъ, на исконной свободѣ человѣка, на основѣ вмѣняемости человѣку страданій и зла въ мірѣ. Только съ внѣдреніемъ въ сознаніе этой идеи, можно ждать дальнѣйшей христіанізаціи міра, общества.

Больше свободной самодѣятельности. Больше сознанія личной отвѣтственности за грѣхи всѣхъ. Конечно, этотъ путь труднѣе. Гораздо легче отнести всѣ бѣды міра къ Богу. Но разъ сказалъ «иду», то — иди. А ити за Христомъ это и значитъ взять на себя Его крестъ, страданія. Больше затрудненності въ сознаніи своей праведности. Больше неловкости стыдливой при мысли о «заслуженной» карѣ грѣшниковъ.

Вмѣсто устрашенія наказаніемъ — намъ надо, въ духѣ подлиннаго христіанства, сосредоточить вниманіе на духѣ любви, столь обильно разлитомъ въ Евангеліи. Къ Богу Любви и путь долженъ быть путемъ любви. Не страхомъ загонять,

а, образомъ осуществленной въ жизни любви, увлекать сердца ко Христу.

Но любовь нужно понимать, какъ активное начало, охватывающее всѣ стороны жизни. Это значитъ, въ первую очередь, упраздненіе оправданной традиціонной религіозностью двойственности жизни: одно дѣло дома въ семье, другое въ обществѣ; одно дѣло въ церкви на богослуженіи, другое — у себя въ министерскомъ кабинетѣ и пр. и т. п. Надо расширить понятіе Церкви, литургіи. Духъ Церкви вынести за ограду церкви. Церковный культь расширить до божественного строительства всей жизни — теургіи.

Противники такой развернутой христіанизаціи общества, религіозной общественности обычно любятъ ссыльаться на цитаты изъ Евангелія. Когда народъ окружавшій Іисуса Христа спросилъ что дѣлать намъ, чтобы спастись, Христосъ отвѣтилъ: «Покайтесь (metanoia), ибо приблизилось Царство Божіе». При чёмъ, metanoia ими толкуется какъ покаяніе, исповѣдь въ своихъ грѣхахъ. Покаяться, чтобы дальше не грѣшить, чего то не дѣлать. Иначе говоря, истолковывается въ пассивномъ, отрицательномъ духѣ. Однако, ближайшій смыслъ metanoia связанъ съ глаголами «передумать», «обновить». Такимъ образомъ, съ точки зрењія положительного толкованія, тутъ есть призывъ къ творческой дѣйственности, обновленію дѣйствительности.

Удача исторического христіанства будетъ зависеть отъ воплощенія во всѣхъ сторонахъ жизни образа дѣйственной любви. Только этимъ путемъ возможенъ уводъ душъ въ лоно Христовой Церкви. И не единственный ли это путь въ борьбѣ съ воинствующимъ атеизмомъ въ Россіи?

Для торжества христіанства необходимо усвоеніе иныхъ трехъ истинъ: —

1. Богъ — Любовь и сама Благость, а не карающей и мстительный.

2. Грѣхъ и страданія есть результатъ свободной человѣческой воли.

3. Преображеніе человѣческой природы и всего міра есть единственная цѣль человѣческой жизни и является дѣломъ свободной человѣческой активности, хотя и при помощи благодати.

Традиціонное толкованіе христіанства можетъ противопоставить много контраположеній мета-физического и этическаго порядка. Изъ послѣднихъ можетъ быть указано на то, что отсутствіе страха къ наказующему Богу можетъ породить еще болѣе печальную дѣйствительность. Освобожденіе человѣка отъ страха передъ Богомъ, отсутствіе устрашенія могутъ

подъествовать призывомъ къ квіетизму, успокоенности въ своєй грѣховности.

Реальность этой возможности достаточно учитывается. Но намъ нужно пройти черезъ эту антитезу. Иного пути нѣть. Тѣмъ болѣе, что въ безсознательномъ историческомъ процес-сѣ она уже пройдена. Страхъ передъ Богомъ давно забытъ.

Историческая церковь выдавала за христіанскій духъ — страхъ передъ карающимъ Богомъ и значить — рабство человѣка у Бога.

Христіанскій міръ не принялъ этого и осуществилъ — безстрашіе передъ Богомъ, какъ плодъ непріятія и забве-нія Его и

рабство у своей природы.

Исторія стучить къ намъ съ призывомъ — страхъ передъ Богомъ замѣнить безстрашіемъ, но не отъ забвенія, а любви къ Богу.

И

рабство у Бога или природы измѣнить въ чувство богосы-новняго дерзанія къ духовному преображенію природы и все-го міра.

Наконецъ, второй вопросъ, стоящій въ логической и онто-логической связи съ первымъ —

можно ли, не усвоивъ, не сдѣлавъ своими тѣхъ трехъ истинъ (см. предыд. стр.) для увода грѣшниковъ въ лоно Хри-стовой Церкви и самимъ праведникамъ продвигаться далѣе, въ трудѣ личнаго совершенствованія, въ осуществленіи хри-стіанской заповѣди о любви къ ближнему. Вѣдь это — путь. Притомъ долгій и тернистый. Сама ихъ онтологія не является ли губящей всѣ ихъ подобныя попытки?

Намъ еще, болѣе или менѣе, легко бремя любви къ людямъ нась любящимъ, намъ угождающимъ. Мы такъ охот-но заносимъ ихъ въ разрядъ «добрыхъ» и «праведныхъ». Но уже встрѣча съ нась ненавидящими и злыми вообще ставить для нась этотъ вопросъ во всемъ его трагизмѣ. Какъ любить зло и злыхъ, разъ «князь міра осужденъ»? «Не любите міра, ни всего, что въ мірѣ». А если ближній — концентрація всего «мірского»? Какъ преодолѣть этотъ трагизмъ духовной жизни человѣка, понимая заповѣди Христа не какъ внѣшній за-конъ, гетерономное предписаніе, но какъ жизнь и осуществле-ніе полноты ея ?

Вырастаетъ тягостный крутой всходъ. Отъ достижений отрицательного характера, — если не люблю, то уже не нена-вижу; если дѣлаю не любя, то дѣлаю какъ бы любя переходишь къ положительному осуществленію любви. И вотъ, указанный выше раціонализмъ и юризмъ традиціоннаго сознанія не яв-

ляется ли началомъ мѣшающимъ дѣлу просвѣтленной любви? Развѣ привычка къ идеѣ неизбѣжности гибели нѣкоторыхъ или большинства людей, второй и вѣчной смерти, происходящей по божественной санкціи уже самимъ фактамъ существованія не ожесточаетъ сердца «праведниковъ»? Путь ихъ домысловъ — путь ratio. Примѣрно онъ таковъ. Вѣрно, что должно любить каждого человѣка. Вѣдь на каждомъ почила рука Великаго Творца — каждый носить Его образъ и подобіе. Но вѣдь образъ Божій не — данность. Онъ заданъ человѣку. Большинство же людей не воплотило его въ дѣйствительность. Памятуя завѣты Христа о любви къ ближнему я достигъ тогс, что погасилъ въ себѣ чувство ненависти къ злу, злымъ. Внѣшне я поступаю такъ, какъ будто люблю, но внутренне... Я не могу заставить себя любить зло, злыхъ. Вѣдь любовь это стремленіе, тяга къ совершенному, доброму, прекрасному. Я люблю Бога всѣмъ сердцемъ своимъ и всѣми помыслами своими. Но зло, злыхъ? Молчать, мертвa душa. Да, вѣдь и самъ Іисусъ Христосъ осудилъ зло и неизбѣжна кара Его грѣшниковъ.

Таковы домыслы услужливаго ratio. Таковъ печальный финалъ пути даже лучшихъ изъ «праведниковъ», преодолѣвшихъ ненависть, творящихъ добро, хотя бы и «какъ-бы» любя.

Человѣчество раздѣляется на двѣ категоріи «добрыхъ» и «злыхъ», «праведныхъ» и «грѣшныхъ». Идеей неизбѣжности ада и невозможностью преображенія утверждается бытійственность зла. Отрицаніемъ же за человѣкомъ свободы и отвѣтственности за грѣхи ближняго успокаиваютъ совѣсть при созерцаніи зла и злыхъ.

Традиціонная религіозная мысль любить останавливается на словахъ Іисуса Христа о плевелахъ и сорныхъ травахъ, которые будутъ выполоты и сожжены, разумѣя подъ ними грѣшниковъ и открывающуюся передъ ними перспективу адскихъ мукъ и второй смерти. И въ то же время проходитъ мимо драгоцѣннѣйшей жемчужины христіанскаго ученія — смысла и значенія вѣры, этой оборотной стороны первой изъ добродѣтелей — любви. Незаслуженно мало вниманія удѣляется словамъ Христа о силѣ вѣры все могущей, все превозмогающей. «Истинно, истинно говорю вамъ: вѣрующій въ меня, дѣла которыхъ творю я и онъ сотворить и болѣе сихъ сотворить». (Іо. 14, 12, 13). «Если вы будете имѣть вѣру съ горчичное зерно, и скажете горѣ сей перейди отсюда туда, и она перейдетъ; и ничего не будетъ невозможнаго для васъ». (Ме. 17, 20).

Въ этихъ словахъ источникъ крушенія традиціонной религіозности. Тутъ призывъ къ свободной самодѣятельности, дерзанію, преображенію всей жизни, душъ. А развѣ и не са-

мой проблемы ада понимаемой даже какъ имманентное страданіе человѣка? Вѣра есть обличеніе вещей невидимыхъ. Вѣрящій дерзновенно отмечаетъ всѣ виѣшнія эмпирическая наслоеная въ человѣкѣ. Въ безстрашномъ творческомъ порывѣ вѣры онъ прорывается вглубь человѣческаго я. За видимымъ эмпирическимъ человѣкомъ онъ подозрѣваетъ образъ Божій. Этотъ образъ онъ только видитъ. Къ нему обращенъ его взоръ. И тогда не видить онъ въ мірѣ зла, злыхъ. Есть тяжеловѣсная груда оказательствъ невѣрія. Есть злыя дѣянія, какъ плодъ дѣянія, какъ плодъ невѣрія, т. е., невидѣніе въ человѣкѣ образа Божія — творца любящаго и ждущаго любви. И есть внутренній свѣтлый ликъ человѣка, вѣчно страдающей и взыскующій любви. Надо только повѣрить, что подъ эгоистической самостью живеть этотъ божественный образъ готовый раскрыться на призывѣ любви. А гдѣ вѣра — тамъ чудо. Силою вѣры сжигаются въ душѣ эти напластованія осколковъ общаго невѣрія. Расчищается путь къ внутреннему свѣтлому лицу человѣка. Сжигается злое. Въ единомъ огненномъ порывѣ вѣры намъ дано сжечь зло, адъ.

Достиженіе праведности «праведниковъ» можетъ итти единствено по линіи изживанія укоренившихся рационалистическихъ идей традиціонной религіозности. И путь къ этому — вѣра.

А если такъ, то фиксація вниманія на злѣ какъ бытійномъ началѣ, адѣ, какъ естественномъ слѣдствіи невозможности полнаго преображенія человѣческой природы, не есть ли признакъ маловѣрія?

Марія Литвякъ.

КЪ СРАВНИТЕЛЬНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЪ БУДДИЗМА И ХРИСТИАНСТВА.

Поверхность земли не всегда была той, которая намъ теперь извѣстна; но съ тѣхъ поръ, какъ она приняла знакомыя намъ изъ географіи формы, работающія въ ней духовныя силы кристаллизируются вокругъ двухъ центровъ или осей полярно другъ съ другомъ сопряженныхъ, изъ которыхъ одинъ полюсъ находится въ Азіи, другой — въ Европѣ. Въ историческомъ развитіи Азія предшествовала Европѣ; ей принадлежитъ прошлое: ея культура захватила сѣверную половину Африки; съ другой стороны, обѣ Америки и Австралія могутъ рассматриваться, какъ продолженіе Европы, какъ филіальные отдѣленія и разсадники европейской культуры, которой принадлежитъ будущее. Поэтому въ духовномъ (не въ географическомъ) смыслѣ теперь существуетъ только два типа культуры: азіатская и европейская. Въ первой изъ этихъ культуръ мы находимъ, правда, въ упадочной формѣ все, чѣмъ можетъ гордиться человѣчество, начиная съ атлантической катастрофы и кончая, приблизительно, пришествіемъ Будды; вторая только въ началѣ своего дѣйствительного развитія. Между этими двумя полюсами естественно долженъ существовать антагонизмъ прошлаго и будущаго, антагонизмъ расъ, традицій, душевнаго уклада. Но не въ усиленіи существующаго уже антагонизма лежитъ задача творческой духовной работы, а въ стремленіи использовать его для созиданія черезъ пониманіе и примиреніе. Если оставить въ сторонѣ исламизмъ ближняго и средняго Востока, который въ духовномъ и культурномъ отношеніи является уклоненіемъ въ сторону отъ нормального развитія человѣчества; если видѣть въ существующихъ еще въ Индіи упадочныхъ пережиткахъ древняго браманическаго культа мѣстныя явленія, то буддизмъ, религія 500 миллионовъ

Дальняго Востока, можетъ рассматриваться, какъ религіозно-духовное выражение азіатского человѣчества. Наше стремленіе понять буддизмъ и опредѣлить его духовную цѣнность вытекаетъ изъ желанія разобраться въ духовной жизни Востока, чтобы изъ антагонизма могла вырасти общая созиадельная работа Европы и Азіи. Огнемъ и мечемъ насаждали арабы исламизмъ въ Сиріи, Персіи, Индіи, Африкѣ. Мирно и безъ сотрясеній сдѣлался буддизмъ религіей 500 миллионовъ. Въ чёмъ его сила?

Прежде всего, этнографически буддизмъ есть религія тѣхъ послѣднихъ расъ Атлантиды (или отсталыхъ ея расъ), которые пережили великую катастрофу: китайцевъ, японцевъ, монголовъ, тибетцевъ, народовъ Индо-Китайского полуострова, дравидическихъ племенъ Цейлона. Эти народы чужды арійской культурѣ. Они несутъ въ себѣ атлантическую связанность съ прошлымъ, равнодушіе къ творчеству въ будущемъ, непониманіе идеи исторического развитія и роли человѣческой индивидуальности и въ то же время традиціонное соприкасаніе съ міромъ духовнаго бытія. Всему этому отвѣчалъ буддизмъ — особенно въ его «сѣверной» формѣ (*Mahaupana*).

Въ буддизмѣ слѣдуетъ различать личное ученіе Будды отъ двухъ позднѣйшихъ формъ буддизма: южнаго (Цейлонъ и Индо-Китай) и сѣвернаго (Тибетъ, Монголія, Китай, Корея, Японія).

Будда по всей вѣроятности не думалъ объ основаніи новой религіи. Онъ хотѣлъ реформировать существовавшія религіозныя формы, обновить ихъ, упростить; онъ не требовалъ отъ своихъ приверженцевъ отреченія отъ Браманизма. Но движимый любовью ко всему существующему и состраданіемъ ко всякой земной твари, онъ хотѣлъ избавленія, спасенія для нея, и считалъ, что браманизмъ съ его сложнымъ культомъ, дѣленіемъ на касты, запутаннымъ богословіемъ, безчисленными іерархіями боговъ уводить человѣка отъ дороги спасенія. Ни одна религія ни одного народа никогда не была такъ сложна и запутана, какъ браманизмъ. И радикальнымъ хирургическимъ вмѣшательствомъ Будда ампутировалъ всѣ іерархіи, все богословіе, весь культъ и все дѣленіе на касты. Ибо одно только имѣло для него вѣсь, одно только онъ видѣлъ въ мірѣ: безконечное, безмѣрное, безпредѣльное страданіе. Ко всему остальному Будда оставался слѣпъ и глухъ. Рѣки крови заливаютъ міръ, вопли жертвъ поднимаются къ далекому небу... «Какъ можно еще улыбаться? Какъ можно шутить? Не безуміе ли искать наслажденія? Весь міръ окруженъ пылающимъ дыханіемъ огня, вселенная окутана густыми клубами дыма, все объято пожаромъ, космосъ сотрясается въ страданіи и ужасѣ». «Глазъ объять огнемъ, тѣлесныя формы пылаютъ,

ухо объято огнемъ, звуки пылаютъ... Тѣло объято огнемъ, пылаетъ весь міръ».

«Поистинѣ говорю я вамъ: все пылаетъ огнемъ похоти и вожделѣнія, огнемъ ненависти, огнемъ лжи и иллюзіи; все горить огнемъ рожденія, старости и смерти, огнемъ горя и страданія, огнемъ скорби и отчаянія». «Все напрасно. Все преходяще». «Чѣмъ больше ты любишь, тѣмъ больше ты страдаешь». «Рожденіе — страданіе, болѣзнь — страданіе, старость — страданье, смерть — страданье. Страданіе — быть соединеннымъ съ нелюбимымъ, страданье — разлука съ любимымъ. Поистинѣ, все есть страданье».

Будда не видить ничего, кроме страданья въ мірѣ, не чувствуетъ ничего, кроме безконечного состраданія, не ищетъ ничего, кроме избавленія отъ міра и его страданія. Въ этомъ — индивидуальнаяnota буддизма. Все остальное: метафизику и схоластику, буддизмъ заимствовалъ изъ шести главныхъ философскихъ системъ Индіи и изъ браманизма; состраданіе ко всему существующему Будда переживалъ, какъ никто до него.

Но въ страданіи человѣкъ какъ бы замкнутъ въ тюрьму своего «Я»; онъ отрѣзанъ отъ другихъ, какъ бы въ наказаніе; черезъ состраданіе чужое «Я» приходитъ на помощь къ страдающему «Я», разрушаетъ стѣны тюрьмы, выводить его на свободу. Страданіе и «Я» сопряжены въ мірозданіи, и потому вторая изъ основныхъ истинъ буддизма гласить: причина страданія лежить въ дифференціаціи, въ индивидуализаціи, которыя были (согласно позднѣйшей метафизикѣ) порождены космическими силами тьмы, хаоса, «пустоты», «незнанія». Въ свою очередь, принципъ индивидуальности порождаетъ сознаніе, сознаніе порождаетъ индивидуальную форму, форма — органы чувствъ, органы чувствъ — соприкосновеніе съ «НЕ—Я» и чувство; изъ этого соприкосновенія и чувства возникаетъ «жажда» и «привязанность» къ «НЕ—Я», изъ этой привязанности и жажды рождается «бытіе», «рожденіе» и «страданіе». Таковы 12 колецъ «цѣпи», ведущихъ къ универсальному страданію вселенной. Взаимная філіація этихъ «Колецъ» — одинъ изъ триумфовъ восточной метафизики. Европейскій мыслитель поставилъ бы, естественно, на первомъ мѣстѣ создание тѣла, затѣмъ — органовъ чувства, далѣе — сознаніе, самосознаніе — и наконецъ пришелъ бы къ первому члену цѣпи — хаотической тьмѣ иллюзіи. Въ обратномъ порядкѣ идетъ буддійская мысль; для нея незнаніе создаетъ сознаніе, сознаніе — форму, форма — органы чувства и т. д.

Главное изъ колецъ этой цѣпи — «жажда» (*Tanha*), воля къ утвержденію индивидуального бытія. Отсюда вытекаетъ третья истина буддизма: для уничтоженія страданія надо

порвать 12 колець «цѣпи», погасить жажду, вырвать съ корнемъ привязанность къ бытію. Наконецъ, четвертая «истина» указываетъ на «путь» избавленія и достиженія Нирваны — избавленія отъ дифференціаціи.

Во всемъ этомъ ходѣ разсужденія буддизмъ чрезвычайно послѣдователенъ и цѣленъ. Въ немъ, какъ нигдѣ, нашель выраженіе антагонизмъ началу «Я». Для буддизма не существуетъ различія между высшимъ и низшимъ «Я». Наивысшее «Я» ведантизма (paramatman, т. е. Абсолютный Богъ) и эмпирическое «Я» человѣка (pratyagatman) разнятся для него только въ степени: и то и другое — иллюзія. «Я» боговъ подчинены тому же закону преходженія, перевоплощенія и страданія, какъ и «Я» человѣка. Такимъ образомъ, все мірозданіе силой космическихъ потенцій хаоса, тьмы, пустоты и «незнанія» разсыпалось на искры «Я» — и несетъ страданіе черезъ это «Я» — и никто, никто во всѣхъ безднахъ небесъ не можетъ спасти это «Я» и помочь ему — кроме него самого, ибо всюду мы находимъ то же «Я» и въ существахъ божественного порядка. Боги могутъ помочь черезъ состраданіе, но спасти и избавить отъ радикального зла бытія — отъ начала индивидуализаціи, можетъ только само «Я», запертое въ свою тюрьму. Оно только изнутри можетъ взорвать стѣны своей тюрьмы. Каждое «Я» одиноко отъ вѣчности до вѣчности, пока оно не разрушитъ оболочки своей индивидуализаціи и не войдетъ въ Нирвану. Этотъ послѣдній терминъ означаетъ противоположность индивидуализаціи, отрицаніе абсолютное всѣхъ атрибутовъ, абсолютное безразличіе, примиреніе всѣхъ противорѣчій. Нирвана не есть небытіе, но абсолютное бытіе по ту сторону всякой индивидуализаціи. Это какъ бы Атманъ ведантистовъ, но лишенный своего центра, «Я». Въ «Нирванѣ» надо видѣть понятіе родственное Zerwana Akarana Персовъ и Аинъ — Суфъ Каббалистовъ: оно осуществляется абсолютнымъ отрицаніемъ принципа ингеренціи, дифференціаціи, индивидуализаціи; остается только «голое» бытіе.

Буддизмъ назвали религіей безъ боговъ и безъ души. Такое опредѣленіе легко можетъ ввести въ заблужденіе. Что буддизмъ не отрицає существованія ни одного бога изъ бра- маническаго пантеона, это явствуетъ изъ буддійскихъ легендъ (jataka), гдѣ на каждомъ шагу боги вмѣщиваются въ событія на физическомъ планѣ. Но въ процессѣ избавленія отдельного человѣка боги беспомощны; въ этомъ парадоксальность буддизма: не только боги не могутъ помочь человѣку (ибо и они прикованы къ «Я»), но они принуждены взирать на человѣка, какъ на ступень наиболѣе близкую къ избавленію. Дѣйствительно, прежде чѣмъ войти въ Нирвану, божественное существо принуждено пройти черезъ воплощеніе въ физическомъ тѣ-

лъ человека; ибо только человекъ соединяетъ въ себѣ божественное самосознаніе и животныя стремленія и только онъ можетъ окончательно побѣдить «Я» черезъ побѣду надъ своей животной природой.

По той же причинѣ равнодушно ученіе буддистовъ къ судьбѣ души. Ибо душа — одѣяніе «Я». Какую цѣнность можетъ имѣть одѣяніе, если само «Я» есть принципъ зла? Буддизмъ, какъ и браманизмъ, цѣликомъ признавалъ ученіе о кармѣ и перевоплощеніи души — но смотрѣлъ на эти духовные факты, какъ на величайшее несчастіе. Цѣль перевоплощеній есть цѣль страданій, и сократить ее есть цѣль «пути» избавленія.

Отъ ученія объ избавленіи нужно отличать ученіе о божественной личности Будды. Несмотря на невозможность помочи извнѣ, буддистъ ждетъ ее только отъ Будды. При этомъ надо различать первоначальное ученіе о личности Будды, сохраненное въ южномъ буддизмѣ, отъ сложного богословія сѣвернаго буддизма.

Въ первоначальномъ ученіи Будда есть нарицательное обозначеніе для ступени наиболѣе высокаго достижения, на которую по очереди подымаются 24 сверхчеловѣческихъ водителя человѣчества — бодхисаттвы; для этого достижения каждый изъ нихъ черезъ промежутокъ въ 5.000 лѣтъ долженъ спуститься на землю, воплотиться въ человѣческое тѣло и обрѣсти просвѣтленіе («бодхи»). Въ концѣ каждого исторического периода (кальпа) въ 5.000 лѣтъ, появляющейся на землю бодхисаттва даетъ импульсы къ духовному обновленію человѣчества и началу нового исторического периода. Такой периодъ начинался въ 7-омъ вѣкѣ до Рождества Христова, когда воплотился въ семье царя Судходана принцъ Сидхарта, впослѣдствіи известный подъ именемъ Шакія-Муни и Гаутама — Будды.

Гораздо сложнѣе ученіе о личности Будды въ сѣверномъ буддизмѣ (Mahayana). Тамъ Будда рассматривается, какъ абсолютный Богъ (Adi-Buddha) въ цѣломъ рядѣ ступеней нисходящій до земныхъ Буддъ. (Amitabha, Avalokitesvala, Manjusri). Неземные Будды называются Dhyoni-Buddha (Будда медитаций), въ отличіе земныхъ Буддъ (Mamishya-Buddha). Къ этому примѣшивается вся безконечно сложная богословія браманизма, культы шиваизма и шактизма, различные виды тантризма, пережитки первобытныхъ религій Тибета и Монголіи. Въ результатѣ этого смѣшенія мы находимъ ламаизмъ Тибета, Монголіи и Китая.

Буддизмъ, рано вытѣсненный изъ Индіи, нашелъ себѣ благодарную почву у народовъ атлантическаго арьергарда чуждыхъ идеѣ истории, идеѣ свободы воли, личнаго самоусовершенствованія; на западѣ еще мало известный въ 18 вѣкѣ,

онъ, благодаря Шопенгауэру и Вагнеру стала сразу популярнымъ. Онъ лъстилъ усталымъ инстинктамъ эпсхи, убаюкивалъ волю, дѣйствовалъ какъ опій. Это былъ не активный буддизмъ самого Будды, а смѣсь восточного фатализма и квіетизма съ крайнимъ пессимизмомъ.

Буддизмъ — обвинительный актъ противъ міра. Міръ полонъ страданія и зла; міръ — іллюзія, міръ — вѣчно вращающееся въ пустотѣ колесо небытія; въ этомъ мірѣ разсыпаны иллюзорныя «Я», осужденные цѣпями причинности на страданія; слѣпыми силами толкается это «Я» все ниже и ниже въ бездны ада и адскихъ страданій. Черезъ погашеніе «Я» порываются цѣпи зла, цѣпи міра...

Діаметрально противоположень отвѣтъ Христіанства. Не въ основаніи созданного міра лежить зло. Зло вошло въ него черезъ грѣхопаденіе человѣка. Человѣкъ въ своемъ паденіи увлекъ за собой внизъ весь міръ и всѣ его существа. Человѣкъ виноватъ въ страданіи міра, поэтому только самъ человѣкъ можетъ и долженъ спасти и міръ и себя. Но сдѣлать это онъ можетъ не погашеніемъ «Я», а претвореніемъ низшаго «я» въ высшее, божественное «я». Для этого высшаго «Я» не существуетъ уже страданія, болѣзни, старости, смерти, иллюзіи.

Кромѣ того, человѣкъ одинокъ въ буддизмѣ, изолированъ отъ вѣчности до вѣчности, старается спасти только себя самого. Въ Христіанствѣ въсе человѣчество пало черезъ вину одного, оно должно спастись въ солидарной работѣ всѣхъ — въ пріобщеніи къ Одному — къ Христу.

Иллюзія міра не въ немъ самомъ, а въ насъ: пелена на нашихъ глазахъ есть послѣдствіе паденія. Иллюзія міра исчезаетъ для высшаго «Я».

Вѣчно вращающееся «колесо самсары», колесо иллюзорнаго бытія — есть космической и исторической процессъ для буддиста. И онъ хочетъ вырваться изъ этого процесса. Для Христіанина жизненныя цѣли лежать не въ міре, а въ мірѣ; не бѣгство изъ темнаго міра его задача, а просвѣтленіе міра черезъ просвѣтленіе «Я», спасеніе міра черезъ спасеніе «Я». Человѣкъ долженъ найти дорогу къ самому себѣ, а не къ Нирванѣ. Не только избавиться отъ зла и умереть для зла, но и воскреснуть для вѣчной жизни, претворивши ко благу зло, возсоздавъ въ работѣ разрушенное, выгнувъ въ прямую восходящую вверхъ линію казавшееся неумолимымъ «колесо самсары» и героически беря на себя съ энергией и рѣшимостью тяжкій подвигъ, отъ которого съ пессимистическимъ отчаяніемъ и усталостью душевной отворачивается буддистъ.

Будда говорить передъ смертью: «Какъ въ раскрытую книгу гляжу я въ прошедшія мои жизни и могу читать страницу за страницей и въ этой жизни я выстроилъ себѣ тѣло, въ ко-

торомъ жилъ мой духъ, какъ въ храмѣ; ио теперь я знаю, что это тѣло, въ которомъ я сдѣлался Буддой — послѣднее тѣло... Я чувствую, какъ трещать балки этого храма, какъ трескаются и падаютъ съ грохотомъ колонны, какъ окончательно разрушается это тѣло — въ послѣдній разъ».

Христосъ же говоритъ: «Разрушьте этотъ храмъ тѣла, и Я выстрою его заново на третій день».

Итакъ, Буддизмъ — конецъ линіи развитія, послѣднее усталое слово грандіозной мудрости Азіи. Христосъ — начало новой линіи развитія; изъ Голгофы идутъ всѣ дороги, ведущія въ безконечныя дали будущаго; оттуда сіяетъ путеводный Свѣтъ и льется сила и бодрость въ души, въ которыхъ воля къ жизни и созиданію среди трагической дисгармоніи міра сумѣла побѣдить усталость и волю къ небытію.

Григорій Колпакчи.

МАРТИНЬ БУБЕРЪ

Мартинъ Буберъ принадлежить къ рѣдкимъ мыслителямъ, которымъ свойственна та напряженійшая серіозность иска-ній, о которой намъ повѣдали Киргегаардъ и Нитше. Для Бу-бера его мышленіе не есть интересное времяпрепровожденіе, и даже не служеніе культурѣ или обществу. То-же можно и о его писаніяхъ сказать. Онъ живеть въ своихъ мысляхъ, въ писаніяхъ сасихъ онъ воплощаетъ свою жизнь. И, если, го-воря о Буберѣ, мы вспоминаемъ о «служеніи», то это служеніе особаго рода. Не даромъ взяльонъ на себѣ огромную, для сов-ременного человѣка почти невозможную задачу: переводъ Би-бліи на нѣмецкій языкъ. Нужна была его безудержная страсть («безудержность» любимое слово Достоевскаго, «страстъ» — Киргегаарда: Достоевскій же и Киргегаардъ были, по мнѣнію Бубера, величайшими людьми XIX столѣтія) чтобы дер-знуть вновь возсоздать на нашемъ теперешнемъ языкѣ иска-нія и нахожденія тѣхъ отдаленныхъ временъ, когда не люди творили истину, а истина открывалась людямъ. Задача почти невыполнимая: какъ можемъ мы, до мозга костей проникну-тые убѣжденіемъ, что истина можетъ жить только въ отчет-ливыхъ и ясныхъ сужденіяхъ, выразить на нашемъ, сформиро-вавшемся соответственно этому убѣжденію языкѣ, то, что видѣли и слышали люди, еще не утратившіе способности сопри-касаться съ тайной?

И все-же, по единогласному почти признанію самыхъ вы-дающихся знатоковъ, переводъ Библіи Буберу удался бле-стяще. Не можетъ быть сомнѣнія, что его успѣхъ объясняется лишь тѣмъ, что онъ, говоря словами Лермонтова, зналъ одной лишь думы власть, одну — но пламенную страсть. Я думаю, что не ошибусь, если скажу, что всѣ его сочиненія, даже тѣ, которые на первый взглядъ, по заглавію своему и по темамъ, какъ будто не имѣютъ ничего общаго съ Библіей, яв-ляются въ послѣднемъ счетѣ только комментаріями и истолко-

ваніями этой загадочной книги. Не только его «Хассидскія книги» или его «Царство Божіе», выросшее, какъ разсказываетъ самъ авторъ въ предисловіи, изъ попытки написать комментарій къ св. Писанію, но даже его небольшая рѣчъ, произнесенная на третьемъ педагогическомъ конгрессѣ въ Гейдельбергѣ на заданную тему — «о развитіи творческихъ силъ въ ребенкѣ», есть только по разному выраженные размышленія о тайнахъ вѣчной книги. И вотъ что онъ пишетъ въ одномъ изъ введеній къ «Хассидскимъ книгамъ»: «Искры свѣта первичнаго, непосредственно стоявшаго передъ Господомъ существа, Адама Кадмона, послѣ того, какъ свѣтъ провалился изъ верхнихъ сферъ въ нижнія и взорвалъ ихъ, упали въ темницу вещей. Божья Шехипа, спускалась изъ одной сферы въ другую, странствовала и переходила изъ одного міра въ другой, изъ одной оболочки въ другую, пока не добралась до крайнихъ предѣловъ изгнанія: до насъ. Въ нашемъ мірѣ исполняется судьба Бога» (подчеркнуто мною). И еще одно мѣсто изъ тѣхъ же «Хассидскихъ книгъ», въ которомъ та же мысль выражена съ еще большей энергией и силой: «въ другихъ ученіяхъ Душа Бога посланная съ неба на землю или отпущеная на землю, могла бы быть вновь отзвана на небо и освобождена, и творчество, какъ и искупленіе, могло бы идти въ одномъ направлении — сверху внизъ; но это невозможно для іудейского ученія, которое цѣликомъ основано на взаимоотношеніи между человѣческимъ Я и божественнымъ Ты, на реальности этого взаимоотношенія, на встрѣчѣ. Въ немъ человѣкъ, этотъ ничтожный, жалкій человѣкъ, по предвѣчному назначенію своему, является помощникомъ Бога. Ради него, избирающаго — избирающаго Бога созданъ міръ. Внѣшняя видимость міра для того существуетъ, чтобы черезъ нее человѣкъ доискивался самого ядра. Сфера для того раздвинулись, чтобы онъ ихъ вновь сблизилъ. Твореніе ждетъ его. Самъ Богъ его ждетъ. И отъ него — «снизу» долженъ изойти призывъ къ искупленію. Благодать — будетъ отвѣтомъ Бога». Въ послѣдователіи къ тому же сочиненію — озаглавленному: «мой путь къ хассидизму», Буберъ цитируетъ слѣдующія слова изъ завѣщанія основателя хассидизма, рабби Израиля Бальшема: «да проникнется онъ (человѣкъ) весь рвеніемъ. И да пробудить его рвеніе отъ сна, ибо ему сообщилась святость и онъ сталъ другимъ, чѣмъ былъ раньше, сталъ достойнымъ творить и сталъ самъ подобенъ Святому, да будетъ благословлено Его имя, какимъ Онъ былъ, когда создавалъ свой міръ». И тутъ-же прибавляется отъ себя: «и вотъ, въ одно мгновеніе, я постигъ хассидскую душу. Во мнѣ проснулось исконно еврейское чувство, въ темнотѣ изгнанія во мнѣ какъ бы разцвѣло вновь сознаніе: человѣкъ — образъ и подобіе Божіе, — какъ дѣло, какъ становленіе

какъ заданіе. И это исконно-іудейское было — исконно человѣческимъ, — содержаніемъ человѣческой религіозности».

Но, если «хассидскія книги» связаны непосредственно съ ученіемъ хассидизма и съ Библей, то другія его сочиненія — какъ, напримѣръ, «Я и Ты» или «Діалогъ» кажутся на первый взглядъ не имѣющими никакого отношенія ни къ Библіи, ни къ хассидизму. Кажется, что человѣкъ только дѣлится съ нами своими переживаніями, воплощаетъ въ слова свой личный, индивидуальный опытъ. Въ послѣдовіи къ «Діалогу» Буберъ говоритъ, что эта книга является только дополненіемъ къ опубликованной имъ нѣсколько пѣть тому назадъ книгѣ «Я и Ты» и увѣряетъ, что она можетъ быть понятна даже для того, кто «Я и Ты» не читалъ. Но не всегда въ такихъ случаяхъ сужденіе автора можетъ считаться рѣшающимъ. Скорѣй наоборотъ: тутъ послѣднее слово принадлежитъ не автору, а читателю. И я полагаю, что всякий читатель скажетъ обратное: смыслъ и значеніе «Діалога» можетъ быть понятно только тому, кто знаетъ «Я и Ты». И еще больше; чтобы постичь, какія задачи ставить себѣ Буберъ, необходимо пріобщиться и къ остальнымъ его сочиненіямъ — въ особенности къ «Хассидскимъ Книгамъ». Это можетъ быть понятно уже изъ того, что мной сказано было раньше объ отношеніи Бубера къ хассидизму и Библіи. Повторю еще разъ, что ни въ «Я и Ты», ни въ «Діалогѣ» почти ничего не говорится ни о Библіи, ни о хассидизмѣ. Но они незримо въ этихъ книгахъ присутствуютъ. Уже заглавіе книги «Я и Ты», какъ мы помнимъ, открылось Буберу въ Библіи. Тѣ же слова «встрѣча» и «отношеніе» такъ характерныя для этихъ книгъ, подсказаны были Буберу его розысканіями въ областяхъ хассидизма. И слово «безудержность» родилось въ тайникахъ хассидской души. И все же надо думать, что Буберъ не случайно обходитъ въ этихъ своихъ книгахъ Библію и хассидизмъ. Если не все обманываетъ, Буберъ поставилъ себѣ задачу освободить еврейское ученіе отъ присущихъ ему элементовъ фантастического, сохранивъ при томъ всю силу и напряженіе еврейской испытующей мысли. Въ Библіи на каждомъ шагу разсказывается о чудесномъ, хассидизмъ такъ тѣсно сплетенъ съ легендою, что представляется, что и отъ Библіи и отъ хассидизма ничего не остается, если вытравить изъ нихъ элементъ фантастического. Буберъ какъ будто сознательно стремится показать, что это не такъ, что можно быть вѣрующимъ евреемъ и убѣжденнымъ хассидомъ, не обрекая себя на *sacrificium intellectus*, необходимо предполагаемомъ у всякаго, кто серіозно говорить о чудѣ. И нужно признаться, что это заданіе свое Буберъ блестяще выполнилъ. Въ его книгахъ «Я и Ты» и «Діалогъ» чувствуется огромное напряженіе духа, не меньшее, чѣмъ въ размышле-

ніяхъ цадиковъ, собранныхъ имъ въ томъ отдѣлѣ его «Хассидскихъ Книгъ», который называется «скрытый свѣтъ». И въ нихъ сохранены — хотя по иному, по своему переданныя основныя темы хассидизма.

Первая глава книги «Діалогъ» сразу вводить насъ въ ту атмосферу страстного боренія, въ которой постоянно живеть душа Бубера. Онъ разсказываетъ намъ о нѣкоемъ зовѣ (Ruf), который въ теченіи многихъ лѣтъ онъ слышитъ во снѣ. И вотъ какими словами заканчивается описание: «я испыталъ и воспринялъ это съ такой полнотой, съ какой только мнѣ когда-либо приходилось воспринимать отзвуки въ моихъ прежнихъ сновидѣніяхъ. Если бы мнѣ нужно было бы отвѣтить — чѣмъ воспринялъ я, я отвѣтилъ бы всѣми порами моего тѣла. То, что я увидѣлъ, шло мнѣ навстрѣчу, охватывало меня, какъ и тѣ зовы, которые я когда либо прежде слышалъ въ своихъ сновидѣніяхъ. Но въ одномъ отношеніи оно являло какую то новую, незнакомую мнѣ доселѣ, трудно поддающуюся описанію черту совершенства: именно въ томъ, что оно уже было. Когда я уже пересталъ воспринимать, я почуялъ снова, точно ударъ колокола, родившуюся въ душѣ увѣренность: нынѣ свершилось». Въ томъ «нынѣ свершилось» весь смыслъ «Діалога» и вмѣстѣ весь смыслъ жизни Бубера. Какъ нѣсколько дальше онъ самъ объясняетъ, это «нынѣ свершилось» — это столь трудно поддающееся описанію событие внутренней жизни человѣка, и есть начало, а вмѣстѣ и конецъ того пути, который ведетъ насъ отъ «Я» къ «Ты». «Онъ (человѣкъ), продолжаетъ Буберъ, не въ состояніи разсказать никому, даже самому себѣ, что онъ испыталъ. И что знать онъ о другихъ? Да ему уже и не нужно знаніе. Ибо тамъ, гдѣ властновала безудержность, хотя бы и безсловесная, тамъ діалогическое слово стало священнымъ».

Читая эти строки, можно подумать, что Буберъ собирается вознести насъ въ отвлеченные сферы возвышеностей, въ которыхъ человѣку удастся проникнуть лишь въ рѣдкія и исключительные мгновенія своего существованія. Но ближайшая же страницы показываютъ намъ, что Буберъ не измѣнилъ основному положенію хассидизма. Въ главѣ называющейся «Поученіе» онъ съ той простотой, которая, пожалуй, иному покажется даже не совсѣмъ соовѣтствующей значительности и важности предмета, о которомъ идетъ рѣчь, разсказываетъ, какимъ образомъ онъ убѣдился, что сущность религіи не въ подъемѣ настроенія въ отдельный моментъ нашей жизни, а въ нашей готовности и способности въ буддняхъ, въ повседневности, въ томъ, что бываетъ вездѣ и всегда и чѣмъ люди всегда заняты, искать, находить и «освобождать» скрытые искры божественности. Я думаю, что эта небольшая глава можетъ по-

служить и къ объясненію того пути, какимъ шелъ Буберъ и тѣхъ результатовъ, къ которымъ онъ пришелъ. Еще въ своемъ «Я и Ты», появившемся почти на десять лѣтъ раньше, чѣмъ «Діалогъ» внимательный читатель могъ бы различить тѣ мотивы, которыми вдохновлялось творчество Бубера. Да и «Хасидскія Книги» даютъ намъ для этого достаточно материала. Для Бубера, какъ и для хассидовъ, какъ и для тѣхъ, устами которыхъ говорить въ Библії къ людямъ вѣчно таинственный Творецъ мірозданія, ненавистнѣе и непріемлимѣе всего царствующее въ такъ называемомъ реальному мірѣ безличное Es (Оно), какъ бы ни наряжено и расписано не было бы оно цвѣтами и красками современной культуры. «Во встрѣчахъ и переживанияхъ первичного человѣка было мало, конечно, приученного благодушія; но лучше уже насліе надъ реально переживающимъ существомъ, чѣмъ бездушный интересъ къ безличнымъ номерамъ! Отъ первого идетъ путь къ Богу, отъ второго — къ Ничто». Оттого его не удовлетворяетъ и погруженіе въ Единое о которомъ говорятъ мистики; «я знаю хорошо, говорить онъ, изъ личнаго, незабываемаго опыта, что бываютъ такія состоянія духа, при которыхъ узы личнаго бытія кажутся словно совсѣмъ упавшими съ насъ и при которыхъ мы переживаемъ и испытываемъ недѣлимую Единость. Но я не думаю — хотя человѣческая душа (и моя душа это дѣлала) охотно убѣждаетъ себя въ томъ и должна убѣждать себя: — чтобы я при этомъ достигалъ единства съ первобытіемъ или Божествомъ. Это предположеніе было бы превышеніемъ правъ, которое чувствующее свою отвѣтственность познаніе не считаетъ дозволеннымъ».

Я считаю, что въ этихъ словахъ, какъ и въ томъ, что намъ Буберъ рассказалъ о буддняхъ и повседневности, мы вправѣ видѣть движущую идею буберовскаго мышленія. Онъ знаетъ, какъ велико искушеніе, подстерегающее каждого человѣка, подошедшаго къ окраинамъ бытія: найти и провозгласить «послѣднее слово». — хотя бы это пришлось купить цѣнной ложнаго и необоснованного заключенія — и, какъ это не покажется на первый взглядъ страннымъ, даже парадоксальнымъ, онъ рѣшается противоставить свидѣтельству прославленныхъ мистиковъ показанія простого типографскаго рабочаго; «дайте себѣ отчетъ, пишетъ онъ, что это значитъ, когда рабочій даже свое отношеніе къ машинѣ воспринимаетъ діалогически, когда наборщикъ передаетъ, что онъ понимаетъ жужженіе машины, какъ радостное и благодарное привѣтствіе себѣ за то, что онъ помогъ ей преодолѣть всѣ препятствія, которыя ее задерживали, отягчали и связывали и далъ ей возможность свободно двигаться». Я умышленно противоставилъ эти слова Бубера тому, что онъ говорилъ о мистическомъ опыте. Только такимъ образомъ мы можемъ понять смыслъ и значеніе то-

го «діалога», который происходит между Я и Ты, и которому суждено было въ творчествѣ Бубера возобладать надъ познаніемъ, всегда неизбѣжно коренящимся и неизбѣжно приводящимъ къ безличному Es (Оно). Теперь, быть можетъ мы поймемъ, почему Буберъ во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ такъ настойчиво противоставляетъ ралигіозность — религіи. Въ религіи для него всегда остается что-то отъ Es (Оно). Оттого Лютеръ могъ отвернуться отъ Цвингли, оттого Кальвинъ сжегъ Михаила Сервѣта. «Религія, говоритъ Буберъ, есть лишь'теофанія, явленіе Бога, но несамъ Богъ». Я думаю, что по поводу застывшихъ доктринахъ любого вѣроисповѣданія, мы вправѣ, оставаясь вѣрнымъ духу Бубера повторить то-же, что онъ сказалъ объ ученіяхъ мистиковъ: «это есть недопустимое для сознающаго свою ответственность познанія превышеніе правъ».

Но тутъ-то и возникаетъ вопросъ, на который въ книгахъ Бубера я не нашелъ отвѣта, можетъ быть потому, что онъ считаетъ еще преждевременнымъ его ставить и обсуждать, а, можетъ быть, и по инымъ какимъ нибудь причинамъ: вопросъ о роли познанія вообще въ тѣхъ областяхъ человѣческаго духа, къ которымъ насы подводить мышленіе Бубера. Этотъ вопросъ для Бубера несомнѣнно существуетъ и даже, болѣе того, онъ опредѣляетъ собой направленіе его разысканій. Когда онъ въ одной изъ своихъ рѣчей говоритъ, что онъ дѣлаетъ попытку изложить учение «исходя изъ духа современного человѣка и языкомъ современного человѣка», онъ eo ipso ставить этотъ вопросъ — если не explicite, то implicite. Можно было бы иначе выразиться: онъ дѣлаетъ попытку изобразить теофанію, но не теофанію тѣхъ людей, въ средѣ которыхъ въ отдаленные времена родилась Библія, а теофанію современныхъ людей, унаследовавшихъ богатства тысячелѣтней европейской или даже міровой культуры. Но — въ правѣ ли мы такъ рѣшительно отгораживать теофанію отъ Того, кто въ теофаніи открывается? Вправѣ-ли мы быть столь увѣренными, что теофанія человѣка, причастившагося высокой культурѣ скажетъ намъ то же, что и теофанія человѣка не учившагося и далекаго отъ нашего «образованія»? И это не только относительно людей, жившихъ за нѣсколько тысячелѣтій до насъ, но и относительно тѣхъ, которые жили сравнительно незадолго до насъ?

Поясню это примѣромъ. Буберъ рассказалъ намъ о наборщикѣ, который услышалъ благодарственный привѣтъ отъ типографской машины. Для нашего уха слова эти и понятны и приемлемы. Но вотъ хассидская легенда (XVIII столѣтіе) передаетъ намъ о томъ, какъ основатель ученія, великий святой Бальшемъ, возрадовался, когда вдругъ духовнымъ окомъ своимъ увидѣлъ, что въ какомъ то дальнемъ мѣстечкѣ Богъ

совершилъ чудо только затѣмъ, чтобы бѣдный переплетчикъ могъ достойно отпраздновать субботу — т. е. пріобрѣсти свѣчи, хлѣбы преломленія, вино и т. д. Такой разсказъ, вполнѣ умѣстный въ сборникѣ хассидскихъ легендъ, ни въ «Я и Ты», ни въ «Діалогъ» никакъ уже попасть не можетъ и не долженъ. Это значитъ: теофанія, излагаемая на современномъ языкѣ, должна по существу отличаться не только отъ библейской теофаніи, но и отъ теофаніи хассидовъ, жившихъ уже не такъ много раньше, чѣмъ мы. И мы, и хассиды и люди библейскихъ временъ, можемъ равно говорить о будняхъ и о томъ, что въ буддняхъ проявляется Богъ. Но намъ уже строжайше возбраняется думать, что Богъ можетъ быть настолько озабоченъ буднями бѣднаго человѣка, чтобы послать ему нужные гроши для покупки свѣчей и вина. Кто или что возбраняетъ? Двухъ отвѣтовъ быть не можетъ: намъ возбраняетъ такъ думать наше «познаніе». Но — не есть ли это то «недопустимое для сознающаго свою отвѣтственность познанія превышеніе власти», о которомъ намъ говорилъ самъ Буберъ? Или даже еще сильнѣе: разрѣшается ли вообще «познанію» вмѣшиваться въ такія дѣла?

А межъ тѣмъ, всякая попытка «изложить на современномъ языкѣ» библейское или даже много болѣе позднее хассидское учение неизбѣжно предполагаетъ вмѣшательство «познанія», того познанія, которое современный человѣкъ считаетъ единственно истиннымъ. И въ самомъ дѣлѣ! Развѣ можно требовать отъ образованнаго человѣка, чтобы онъ принялъ въ серіозъ повѣствованіе Библіи о томъ, какъ Іисусъ Навинъ остановилъ солнце или разсказъ хассидовъ о заботахъ Бога о переплетчикѣ? Но, въ такомъ случаѣ, вправѣ ли мы еще утверждать, что Богъ Библіи или Богъ хассидовъ есть нашъ Богъ? Теофаніи прежнихъ людей такъ мало похожи на наши теофаніи, что есть всѣ основанія думать, что и ихъ Богъ ни мало на нашего не похожъ. Въ этомъ, корнечно и смыслъ Паскалевскихъ словъ: «Богъ Авраама, Богъ Исаака, Богъ Якова — а не Богъ философовъ».

Буберъ пишетъ, что хассидизмъ былъ отвѣтомъ спино-зизму. «Спиноза, говоритъ онъ, поставилъ себѣ задачу оспорить у Бога возможность вступать въ разговоръ съ людьми. Неправильно думать, чтобы его Deus sive natura былъ другимъ, новымъ Богомъ. Спиноза самъ сохранилъ въ своей душѣ того Бога, къ которому онъ обращался въ дѣтствѣ, Бога, который является источникомъ и цѣлью всякаго существованія. Спиноза лишь хотѣлъ снять съ Бога пятно — способность и готовность его общаться съ людьми. Богъ, разговаривающій съ людьми казался ему недостаточно чистымъ, не достаточно великимъ, не достаточно божественнымъ».

Въ этихъ словахъ Бубера есть доля правды. Но забота о возвышенности и незапятнанности Божіей отнюдь не была исходнымъ пунктомъ Спинозовскаго мышленія. Все это пришло послѣ. Началомъ было — «познаніе, это *tertium genus cognitionis, cognitio intuitiva*, которое привело его къ убѣждению, что вещи не могли быть никакимъ инымъ способомъ или образомъ созданы Богомъ, чѣмъ онъ на самомъ дѣлѣ были созданы. И, если онъ впослѣствіи всѣми силами стремился очистить идею Бога отъ тѣхъ «пятенъ», которые наложили на нее предразсудки *vulgaris*'а (толпы), — то это лишь потому, что его «познаніе» *clare et distinete* (ясно и отчетливо) выявило ему, что во всемъ этомъ не было истины. Богъ, говорилъ онъ, не ставить себѣ никакихъ задачъ и цѣлей — но не потому, что ставить себѣ цѣли и задачи недостойно Высшаго Существа, а потому, что по своей природѣ Оно не можетъ себѣ ставить ни цѣлей, ни задачъ. И не только его большой *tractatus theologico-politicus*, но и его короткій незаконченный *tractatus de intellectus emendatione*, въ которомъ мы вправѣ видѣть исповѣдь Спинозы, достаточно обѣ этомъ свидѣтельствуютъ. У Спинозы понятіе о возвышенности и совершенствѣ опредѣляются его понятіемъ обѣ истинномъ, а не наоборотъ. Въ этомъ смыслѣ его *sub specie aeternitatis vel necessitatis*. Если бы «повседневный опытъ» не показалъ ему, что «удачи и неудачи равно выпадаютъ на долю благочестивыхъ и нечестивыхъ», и, если бы его духовные глаза (*oculi mentis*) не внущили ему увѣренности, что отъ этого опыта некуда уйти, онъ бы никогда не пришелъ къ тому заключенію, что разумъ и воля Бога *toto coelo* отличаются отъ разума и отъ воли человѣка и сходны только по словамъ, которымъ называются, въ родѣ того какъ сходны межъ собой созвѣздіе Пса и песь, лающее животное. Можеть быть онъ тогда рѣшился совсѣмъ иначе поставить вопросъ — такъ, какъ онъ поставленъ въ книгѣ Іова и какъ, послѣ него этотъ вопросъ формулировалъ Гейне:

Warum schleppt sich blutend, elend
Unter Kreuzlast der Gerechte,
Waehrend gluecklich, als der Sieger,
Trabt auf hohen Ross der Schechte?

Но, познаніе было послѣдней и окончательной інстанціей для Спинозы. Оттого онъ и говорилъ про свою философію, что она не лучшая (*optima philosophia*), а истинная философія (*philosophia vera*). Такъ что нужно сказать, что у Спинозы его идеи о совершенствѣ и незапятнанной чистотѣ Бога всецѣло опредѣлялись его представленіями о дѣйствительно существующемъ. Такъ какъ Богъ по своей природѣ безси-

лень награждать благочестивыхъ и наказывать нечестивыхъ, то человѣкъ обязанъ думать, что это безсиліе есть совершенство. По той же причинѣ тотъ, кто руководится однимъ лишь разумомъ (*Sola ratione dicitur*) долженъ въ безразличіи Бога къ судьбѣ людей видѣть его возвышенность и незапятнанную чистоту. Если бы было въ дѣйствительности иначе, если бы Богъ награждалъ праведныхъ и наказывалъ грѣшниковъ, тогда мы обязаны были бы видѣть въ его справедливости выраженіе совершенства, возвышенности и чистоты. Теперь же послѣднее слово мудрости, какъ его формулировалъ Спиноза въ заключительной теоремѣ своей этики гласитъ: *beatus non est proestium virtutis, sed ipsa virtus* (блаженство не есть награда за добродѣтель, но сама добродѣтель). Знаменитыя гегелевскія слова — «*was wirklich ist, ist vernünftig*» (все дѣйствительное — разумно) — только свободное истолкованіе основной Спинозовской мысли; изъ этого видно, между прочимъ, какъ далекъ былъ нѣмецкій идеализмъ отъ преодолѣнія Спинозизма — разъ Гегель, справедливо почитающійся завершителемъ нѣмецкаго идеализма такъ глубоко коренился въ Спинозѣ. И всѣ мы, безъ сомнѣнія, находимся въ большей или меньшей степени во власти Спинозы, точнѣе спинозовскаго познанія. Такъ что, если не все обманываетъ, приходится, вопреки Буберу, сказать, что и хассидизмъ не былъ отвѣтомъ Спинозѣ, а что сами хассиды, хотя они, какъ Буберъ правильно предполагаетъ, врядъ-ли и слышали о Спинозѣ, были уже въ какомъ то смыслѣ заражены его идеями. Въ «хассидскихъ книгахъ» мы читаемъ, что одинъ изъ цадиковъ сказалъ про основателя ученія Бальшема: «его душа принадлежала къ числу тѣхъ, которымъ удалось вырваться изъ лона Адамова — въ немъ же были заключены всѣ человѣческія души до грѣхопаденія, — не отвѣдавъ плодовъ съ дерева познанія». Но, въ этомъ вѣдь сущность Спинозизма. Смыслъ спинозовскаго *qui sola ratione dicitur* въ этихъ именно словахъ! Спиноза отнюдь не былъ интеллектуалистомъ — какъ многие склонны думать. Онъ былъ глубоко религіозной натурой, онъ положилъ въ новое время основаніе философіи духа. Но онъ былъ непоколебимо убѣжденъ, что его душа вырвалась изъ Адама до грѣхопаденія, прежде, чѣмъ хитрый змѣй соблазнилъ его — такъ что его познаніе, его *tertium genus cognitionis* — осталось и есть *cognitio immaculata* (незапятнанное познаніе) и что его духовнымъ глазамъ дано видѣть послѣднюю истину. Я думаю, что Спиноза не отказался бы повторить за хассидскимъ цадикомъ и то, что этотъ послѣдний говорилъ о молитвѣ: «люди полагаютъ, что они молятся предъ Богомъ. Но это — не такъ. Ибо сама молитва есть сущность божества». Похоже, что и хассидамъ не всегда была чуж-

да мысль очистить наши представлени¤ о Богѣ отъ «пятна» заботы о людяхъ. И нужно прямо сказать, что всякая попытка говорить о Богѣ на современномъ языкѣ неизбѣжно приводить къ необходимости дѣлать позаимствованія у Спинозы, къ стремленію «возвысить» и «очистить» Бога — т. е. поставить его какъ можно дальше отъ будней, т. е. отъ человѣческихъ нуждъ, скорбей, радостей, задачъ и цѣлей. Такъ что мы поставлены предъ дилеммой: либо сохранить привычный намъ «языкъ» и удалить изъ прежнихъ теофаній все, что не ладится съ нашими представлени¤ми о дѣйствительномъ, возможномъ и истинномъ и очистить идею Бога отъ тѣхъ фантастическихъ или миѳическихъ элементовъ, безъ которыхъ для нашихъ предковъ Богъ не былъ бы Богомъ, либо...

Вотъ почему я сказалъ, что, вопреки Буберу, ни его «Диалогъ», ни его «Я и Ты» не могутъ быть правильно поняты безъ его «хассидскихъ Книгъ», его рѣчей и безъ его замѣчательнаго перевода Библіи. Онъ правъ, когда говоритъ, что типографская машина благодарно улыбалась наборщику. Но мы никоимъ образомъ не должны забыть о хассидскомъ переплетчикѣ. И тоже онъ правъ, когда въ «Я и Ты» пишетъ: «я воспринимаю что-то. Я представляю себѣ что-то. Я хочу чего-то. Я думаю о чёмъ-то. Изъ всего такого и ему подобнаго нельзя составить всю человѣческую жизнь». Но это легко можетъ превратиться въ спинозовское *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, (не смѣяться, не плакать, не про клинать — а понимать), если забыть о библейской книгѣ Іова. Другими словами: если имѣть въ виду *все*, что Буберъ писалъ, его попытка выразить библейскую истину на современному языкѣ заслуживаетъ всяческаго сочувствія. Но только лишь при томъ условіи, если имѣть въ виду *все*, имъ написанное и отказаться отъ предположенія, что современная теофанія имѣеть хоть какое нибудь преимущество предъ теофаніями людей былыхъ временъ: наборщикъ, съ которымъ бѣдовалъ Буберъ ни на одинъ волосокъ не ближе къ истинѣ, чѣмъ хассидскій переплетчикъ. Скорѣй наоборотъ: современному человѣку необходимо постоянно внушать себѣ, что именно переплетчикъ былъ ближе къ истинѣ, чѣмъ наборщикъ. И именно потому, что онъ былъ дальше отъ познанія. И это отнюдь не должно разматриваться какъ *sacrificium intellectus*, это вообще не есть *sacrificium*, не есть жертва. Развѣ можно говорить о жертвѣ, если кто-либо убиваетъ своего тюремщика или палача? А какъ часто «познаніе» перевращается въ нашего палача! Умѣстнѣе было бы, въ этомъ случаѣ, говорить о смиреніи, о которомъ такъ много рассказало въ Библіи, да и въ хассидскихъ книгахъ. Но осуществить, воплотить въ жизнь такое смиреніе безмѣрно трудно, почти невозможно. Кирге-

гаардъ, всю жизнь свою дышавшій воздухомъ св. Писанія, долженъ быль признаться, что библейскій змѣй ему кажется непонятнымъ и ничѣмъ со сказаниемъ о грѣхопаденіи не связаннымъ. Но не даромъ люди, столь мало другъ на друга похожіе, какъ Лютеръ и Спиноза, говорили *de servo arbitrio* (о порабощенной волѣ). Вѣдь въ этомъ и быль смыслъ и значеніе змѣя: отнять у человѣка дарованную ему Богомъ свободу. Почему и какъ это произошло, здѣсь не мѣсто говорить, да многаго объ этомъ не скажешь. Но фактъ остался: познаніе убило человѣческую свободу. Объ этомъ, въ концѣ концовъ, свидѣтельствуетъ и самъ Киркегаардъ: прочтите его «жало въ плоть» или нѣсколько страницъ изъ его дневниковъ. И сочиненія Нитше достаточно намъ рассказываютъ о томъ же, равно и какъ и «Сонъ смѣшного человѣка» Достоевскаго.

Въ исторіи міра былъ моментъ, когда кто то отнялъ у людей свободу и подсунулъ имъ вмѣсто свободы — знаніе. И еще ухитрился внушить имъ убѣжденіе, что только познаніе обеспечиваетъ имъ свободу. Даже Спиноза вѣрилъ, что онъ черезъ познаніе вернетъ себѣ утраченную свободу: четвертая и пятая часть его этики называются *de servitute humana* (о человѣческомъ рабствѣ) и *de libertate humana* (о человѣческой свободѣ). И хассиды утверждали, что души великихъ святыхъ вырвались изъ лона Адама, прежде чѣмъ онъ вкусила отъ плодовъ дерева познанія и что ихъ знаніе не запятнано первороднымъ грѣхомъ. Но нужно прочно держаться принципа Бубера: теофаніи могутъ мѣняться, но Богъ не мѣняется. И, слѣдуя Буберу, мы должны не только пройти черезъ теофанію современаго человѣка, какъ она выразилась въ «Я и Ты» и въ «Діалогъ»'ѣ, мы должны пройти черезъ теофанію его «Рѣчей», его «хассидскихъ книгъ» и, наконецъ — *last, not least* — черезъ его великколѣпный переводъ Бібліи. И тогда лишь причастимся мы того огромнаго напряженія всего его существа, которое онъ выразилъ въ словахъ, что въ нашемъ мірѣ исполняется судьба Бога; тогда только поймемъ и почувствуемъ мы ту глубокую серіозность, которой пропитано все, что онъ говорилъ и писалъ.

Л. Шестовъ.

НОВЫЯ КНИГИ

Журналъ «Esprit» и духовно-соціальныя исkanія французской молодежи.

Францію считаютъ самой устойчивой, спокойной и консервативной страной. И есть основаніе такъ думать. Французы позже другихъ почувствовали кризисъ, кризисъ экономической, кризисъ духовный и культурный. Самая мысль о кризисѣ культуры непріятна французамъ. Они дорожать тѣмъ, что Франція есть по преимуществу страна классической культуры, законная наслѣдница культуры греко-римской. Французы болѣе другихъ вѣрять въ универсальность разума, въ универсальность своего гуманизма. Съ универсальнымъ, общечеловѣческимъ характеромъ французского гуманизма связываютъ они свою національную идею. Самый принципъ свободы сталъ во Франціи консервативнымъ принципомъ. Господствующая во Франціи радикальная партія въ сущности консервативная партія, какъ консервативно французское либер-пансерство. Франція страна мелкой буржуазіи, дорожащая собственностью, страна индивидуализма. Она гораздо менѣе індустріализована, чѣмъ Англія и Германія, не говоря уже объ Америкѣ. Она пережила нѣсколько революцій и все же осталась страной традиціонной по преимуществу. И это связано съ ея старой и высокой культурой, которую французы предпочитаютъ называть цивилизаціей. Французы плохо понимаютъ проблему различія между культурой и цивилизаціей, которая такъ близка нѣмцамъ и русскимъ. Они продолжаютъ считать XVII вѣкъ своимъ великимъ классическимъ вѣкомъ и хотятъ быть вѣрны его традиціямъ. Все это такъ. И все же сейчасъ невѣрно сказать, что французы остаются спокойными и консервативными. Особенно невѣрно это относительно молодежи. Въ послѣдніе годы и французы постоянно говорять и пишутъ о кризисѣ. Французская интеллектуальная молодежь очень взволнована, она революціонно отрицає существую-

щій порядокъ вещей, который называетъ безпорядкомъ, порываетъ съ міромъ отцовъ и ищетъ новой жизни, нового порядка (*ordre nouveau*). Среди наиболѣе интересной части молодежи, наиболѣе мыслящей, живущей духовными, умственными и соціальными интересами, нельзя уже встрѣтить сторонниковъ радикальной партіи и міровоззрѣнія, на которое она опирается, міровоззрѣнія идущаго отъ XVIII вѣка. Часть молодежи увлечена коммунизмомъ и увлечениe это прежде всего опредѣляется отвращеніемъ къ окружающему буржуазному міру. Другая часть молодежи возвращается къ католической вѣрѣ и находится подъ вліяніемъ современного томизма. Пробуждается и молодежь протестантская, хотя протестантизмъ во Франціи представляетъ незначительное меньшинство. Замѣчается рѣшительная реакція противъ скептицизма и позитивизма отцовъ. Старое раздѣленіе на «лѣвыхъ» и «правыхъ» теряетъ смыслъ. Лaissez faire, который раньше считался признакомъ «лѣвости», теперь выглядитъ страдомоднымъ и консервативнымъ. Молодые католики въ соціальномъ отношеніи теперь бываютъ лѣвѣ не только радикаловъ, но и соціалистовъ. Но все это движение пока остается по преимуществу достижениемъ интеллигенціи, оно не проникаетъ въ народную толщу, рабочіе настроены спокойнѣе интеллектуаловъ.

Появился цѣлый рядъ органовъ молодыхъ, въ которыхъ обсуждается «кризисъ», ищутъ выхода, призываютъ къ новому порядку. Всѣ теченія враждебны капитализму, буржуазному духу, скептицизму, выыхающему либерализму, всѣ болѣе или менѣе революціонны по отношенію къ существующему строю. Фашизмъ столь популярный среди молодежи другихъ странъ, не прививается во Франціи. Отрицательное отношеніе къ парламентскому режиму не означаетъ фашизма. Наиболѣе интересенъ и значителенъ ежемѣсячный журналъ *«Esprit»*, выпустившей уже девять книжекъ. Это совершенно новый типъ журнала, до сихъ поръ во Франціи не бывшій. *«Esprit»* тоже журналъ молодыхъ. Имена его главныхъ участниковъ — E. Mounier (редакторъ), G. Isard, A. Ulmann, D. de Rougemont, A. Marc, E. Born и др. до сихъ поръ были почти неизвѣстны. Изъ писателей старого поколѣнія къ сожалѣнію мало кто имъ сочувствуетъ и ихъ поддерживаетъ. Даль статьи въ журналѣ J. Maritain, да я, но я не французъ и потому мое участіе не показательно. Оригинальность *«Esprit»* въ томъ, что журналъ рѣшительно утверждаетъ приматъ духовнаго начала — сначала духовное, потомъ экономическое и политическое, какъ служебное. Центральная редакціонная группа католическая, но журналъ не католический, въ немъ участвуютъ и протестанты и сторонники не конфесіонального спиритуального направленія. Этого до сихъ поръ во Франціи не было. *«Esprit»* посвященъ

главнымъ образомъ вопросамъ соціального порядка, но въ духовномъ обоснованіи и перспективѣ. Цѣнность «*Esprit*», которому часто не достаетъ ясности мысли и изложенія, прежде всего въ томъ, что онъ отражаетъ искреннее и горячее желаніе молодежи изнутри христіанства, изъ глубины его вѣчной истины рѣшать вопросъ о новомъ соціальномъ устроеніи, болѣе соотвѣтствующемъ духу Христову, болѣе справедливомъ и человѣчномъ. «*Esprit*» настроенъ революціонно по отношенію къ буржуазному міру, къ капитализму, къ либеральному государству, къ самымъ принципамъ, на которыхъ покоится современное общество. И въ его оппозиціи нѣть элементовъ реакціонныхъ. Журналъ даже злоупотребляетъ словомъ революція, не достаточно разясняя его смыслъ. Но онъ прежде всего имѣеть ввиду революцію духовную, а потомъ уже соціальную, какъ результатъ духовной революціи. И это, конечно, глубокая правда. № 6 «*Esprit*» былъ посвященъ темѣ «*Ruptur entre l'ordre chrіtien et le drsordre rtabli*». Это есть разрывъ между христіанствомъ и міромъ буржуазнымъ. Христіанство буржуазное, въ частности буржуазное католичество вызываетъ глубокую вражду въ христіанской молодежи, ищущей нового порядка. Тутъ есть что-то отъ духа Л. Блуа, у которого впрочемъ не было никакихъ мыслей спеціально соціального порядка. Дѣятели «*Esprit*» также рѣшительные противники націонализма, они порываютъ съ націоналистическими тенденціями французского католичества. Они — универсалисты и проповѣдуютъ пасифизмъ не гуманистической, а христіанской. Ихъ даже обвиняютъ въ склонности къ интернаціонализму. Какъ далеко настроеніе этой молодежи отъ настроеній «*Action fran aise*», которые еще недавно были очень популярны! Но главная оригинальность «*Esprit*», которая вызываетъ во мнѣ наибольшую симпатію къ этому теченію, это то, что журналъ духовно, релігіозно, философски защищаетъ персонализмъ и хочетъ рѣшать соціальный вопросъ въ духѣ персонализма. Это почти единственное направление, которое въ принципѣ правильно рѣшаетъ вопросъ объ отношеніи христіанства къ соціальной жизни, такъ какъ защищаетъ верховную цѣнность человѣка, человѣческой личности. Это ведетъ къ тому, что направление «*Esprit*» рѣшительно враждебно этатизму, который такъ популяренъ въ другихъ теченіяхъ молодежи, въ томъ числѣ къ сожалѣнію и русской молодежи. Направленіе «*Esprit*» враждебно капитализму и либерализму, но оно также враждебно коммунизму и фашизму, оно ищетъ «третьей силы», не коммунистической и не фашистской, которая въ состояніи разрѣшить современный кризисъ и привести къ новому порядку. Направленіе «*Esprit*» синдикалистское, а не этатистское, враждебно централизму и насилию, свойственному фашистскимъ направленіямъ. Тутъ чувствуется живая

еще во Франції традиція Прудона, которая противопоставляет-
ся традиціи Маркса. Рѣчь идетъ, конечно, не о религіозныхъ
идеяхъ Прудона, а о его соціальныхъ идеяхъ. И этотъ нео-пру-
донизмъ тоже представляется мнѣ здоровымъ и вѣрнымъ.

«Esprit» есть еще лабораторія молодежи. Система идей еще
не выработана. Многое остается неяснымъ. Но основная тенден-
ція опредѣлилась. Это есть направлениe духовное и христіан-
ское, стремящееся къ новому христіанскому соціальному поряд-
ку, анти-капиталистическое, анти-націоналистическое, анти-
этатитское, синдикалистическое и корпоративное, и, что всего
важнѣе, рѣшительно персоналитическое. «Esprit» всегда и по
всѣмъ вопросамъ стремится защитить человѣка и человѣчность.
И это ново въ католичествѣ, по крайней мѣрѣ въ официаль-
номъ католичествѣ. Это направлениe порываетъ со старымъ
гуманизмомъ, легшемъ въ основаніе существующаго порядка,
съ духомъ ренессансаго гуманизма. Но защищаетъ то, что мож-
но было бы назвать новымъ христіанскимъ гуманизмомъ, прои-
водя гуманизмъ отъ слова «человѣкъ». Этимъ борется «Esprit»
противъ современной дегуманизациі. Старый гуманизмъ при-
велъ къ дегуманизациі, къ отрицанію человѣка. Это основная
для меня мысль. Я нахожу ее и въ направленіи молодежи,
группирующейся вокругъ «Esprit». «Esprit» свободно отъ идеа-
лизациі русскаго коммунизма, которая свойственна многимъ
интеллектуаламъ Запада, и вмѣстѣ съ тѣмъ свободно отъ бур-
жуазно-капиталистической ненависти къ коммунизму, т. е.
признаетъ въ немъ и правду на ряду со страшной ложью. Къ
«Esprit» близка организація молодежи, именующая себя «Ordre
Nouveau», ранѣе связанная съ журналомъ «Planes». «Ordre
Nouveau» имѣеть тѣ же идеи и нѣкоторыя основныя форму-
лировки внесены именно этой организаціей. Очень близко къ
«Esprit» католическое теченіе бельгійской молодежи. Можно
указать на Raymond de Becker и его книгу «Pour un Ordre
Nouveau». Исканіе французской духовно-настроенной молоде-
жи, къ которой должны быть причислены и молодые протестан-
ты — бартіанцы, имѣютъ особенное значеніе потому, что эти
теченія вырываются изъ кошмарныхъ тисковъ этатизма комму-
нистического и этатизма фашистскаго, будучи враждебны ка-
питализму и либерализму, ибо они находятъ третій путь и не
дышать духомъ насилия, отправляющимъ нашу эпоху. Это те-
ченіе очень поучительно для русской молодежи въ эмиграціи,
которая часто заражена этатизмомъ, націонализмомъ и ду-
хомъ насилия. «Esprit» есть голосъ очищающейся христіан-
ской совѣсти о соціальномъ устроеніи въ христіанскомъ духѣ.
Это очень значительное симптоматическое явленіе, не смотря
на нѣкоторые формальные недостатки журнала. «Esprit» спра-
ведливо видѣть въ коммунизмѣ вырожденіе въ государственный

капіталізмъ и крайній этатизмъ. Совершенно то же явленіе обнаруживается въ фашизмѣ съ присоединеніемъ обоготовленія націи или расы. Но человѣкъ есть цѣнность высшая, чѣмъ государство и нація, которые должны быть ему подчинены. И революція, прежде всего духовная, а потомъ уже соціальная должна быть произведена во имя человѣка, во имя всякой человѣческой личности, во имя ея богоподобнаго достоинства и полноты ея правъ и обязанностей. Подъ революціей же нужно понимать не кровопролитіе, а измѣненіе принциповъ человѣческаго общества.

Николай Бердяевъ.

Проф. С. Троицкий, Христіанская філософія брака, YMCA PRESS Paris, стр. 221.

Нѣтъ темы болѣе трудной, болѣе отвѣтственной и опасной, и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе необходимой въ настоящій моментъ всесторонняго культурного и морального кризиса. Ни въ какой области не было проявлено столько ханжества и не обнаружилось такого несоответствія между жизнью и морализующимъ фарисеизмомъ, какъ здѣсь. Самое опасное для церкви это всегда и во всемъ отставать отъ жизни и творчества. Авторъ стремится показать, что христіанская філософія обладаетъ достаточно глубокими принципами, способными указать направленіе, въ какомъ должны рѣшаться беспокойные вопросы о любви и бракѣ.

Главная и быть можетъ самая цѣнная похвала, какую слѣдуетъ воздать автору, состоять въ томъ, что безъ этой книги нельзя теперь обойтись, разрѣшавъ эти проблемы. Она даетъ богатѣйшій святоотеческій матеріалъ, мало кому известный и доступный, и приводить такія драгоцѣнныя цитаты, какъ слова Іоанна Златоуста: «Пламень любви сжигаетъ душевную нечистоту и развратъ происходитъ не отъ чего другого, какъ отъ недостатка любви», или напримѣръ приведенный на стр. 6-7 отрывокъ изъ моральной поэмы Григорія Богослова, выражаютій ту же мысль, что любовь и бракъ составляютъ основу всей культуры и всего творчества человѣка. Вмѣстѣ съ тѣмъ книга даетъ картину церковныхъ исканій и колебаній въ рѣшеніи трагическихъ антиномій любви и показываетъ существованіе такихъ мнѣній авторитетныхъ отцовъ Церкви, которые должны быть решительно отвергнуты (таковы разсужденія Григорія Нисского и особенно бл. Августина). Изъ исторіи церкви и церковной мысли авторъ извлекаетъ совершенно забытыя и едва ли кому теперь известныя вещи, какъ напримѣръ то, что церковь въ теченіе девяти

въковъ, и какъ разъ въ самый блестящій періодъ вселенскихъ соборовъ, совсѣмъ не требовала обряда вѣнчанія. Таинство брака совершалось самими любящими и только ими: «древняя церковь таинство брака видѣла не въ обрядѣ вѣнчанія, а въ самомъ соединеніи мужа и жены въ одно вышеличное существо путемъ согласія и любви. Поэтому свв. отцы того времени называютъ таинствомъ взаимную любовь супруговъ (напр. Златоустъ) но никогда не называютъ таинствомъ самаго вѣнчанія» (185-186). Церковь потому не является источникомъ брака, что напротивъ бракъ есть источникъ и церкви и государства. Первый бракъ, говорить авторъ, былъ заключенъ «Божіей милостью», и этотъ первый бракъ создалъ первую форму церкви, «малую церковь» какъ ее называлъ Златоустъ. «Въ цѣлой Бібліи, какъ въ Ветхомъ такъ и въ Новомъ Завѣтѣ, мы не найдемъ ни одного слова о какой либо обязательной формѣ брака, хотя здѣсь и находимъ много предписаній обрядового характера». (стр. 178-179). Обязательность церковной формы брака создала *вовсе не церковь*, а абсолютизмъ византійскихъ императоровъ, и на западѣ абсолютизмъ французскихъ королей, и при томъ вопреки волѣ церкви. Чрезвычайно цѣнна седьмая глава книги, гдѣ данъ драгоценѣйший обзоръ всей исторіи и современного положенія законодательства о бракѣ. Краткій обзоръ, чрезвычайно интересный для каждого читателя, и вмѣстѣ съ тѣмъ такой, который предполагаетъ огромную предварительную работу и который можетъ быть данъ только ученымъ канонистомъ и блестящимъ юристомъ.

Основныя философскія идеи автора движутся въ руслѣ великихъ традицій русской философіи, иначе говоря, идутъ отъ Платона къ «Смыслу Любви» Владимира Соловьева. Онъ состоять въ слѣдующемъ: во первыхъ, цѣль брака (любви) не дѣторожденіе, а сверхличное единство супруговъ. Здѣсь авторъ всецѣло слѣдуетъ за Соловьевымъ, но даетъ нѣкоторыя новыя и самостоятельныя соображенія касательно андрогинизма въ Бібліи, у Платона и во всѣхъ великихъ религіяхъ. Во вторыхъ, родовая жизнь цѣнна и священна только при условіи ея полной безсознательности, чистой инстинктивности. Она грѣховна при условіи активнаго вмѣшательства сознанія «практическаго разума» (стр. 215). Стыдъ есть выражение запрета осознаванія родовой жизни.

Здѣсь лежитъ наиболѣе философски спорное, интересное и вмѣстѣ съ тѣмъ психологически новое, даже модное, въ идеяхъ автора. Онъ вспоминаетъ старый споръ С. Петербургскаго Религіозно-Философскаго Общества, который можно свести къ слѣдующей антиноміи: «похощь» есть добро, и «похощь» есть зло. Розановъ, конечно, утверждалъ первое самымъ рѣ-

шительнымъ образомъ; остальные склонялись къ тому, что въ «похоти» есто нѣчто дурное. Нужно признать, что здѣсь лежитъ вѣчная антиномія пола, антиномія поставленная еще въ Федрѣ, вѣчный источникъ всякихъ ересей о любви и бракѣ (гностики, Маркіонъ; манихейство, альбигойцы, черное монашеское христіанство индійского типа). Рѣшеніе автора слѣдующее: «хотѣніе» какъ подсознательное и чисто инстинктивное — безгрѣшно и даже цѣнно; «похотѣніе», какъ сознательно-волевое — грѣховно и нецѣнно. Намъ кажется, что такое рѣшеніе слишкомъ упрощаетъ проблему. Въ самомъ дѣлѣ, вмѣшательство того, что авторъ называетъ «практическимъ разумомъ», т. е. вмѣшательство сознательной воли, по его мнѣнію портить и извращаетъ все. Но спрашивается, почему вмѣшательство сознательной воли въ другіе органическіе процессы, какъ напр. питанія организма и гигіены, ничего не портить и не извращаетъ? Вся медицина и вся современная аналитическая психологія (психоанализъ) построены на такомъ активномъ вмѣшательствѣ сознанія въ сферу безсознательного. Слѣдуетъ ли признать такое вмѣшательство принципіально недопустимымъ? Наконецъ, исходя изъ этихъ идей, пришлось бы признать недопустимымъ всякое аскетическое вмѣшательство практическаго разума (настоящаго практическаго разума въ смыслѣ Канта) въ сферу подсознательныхъ инстинктовъ и влечений. Въ этомъ случаѣ всякий аскетическій актъ исходящій изъ разумнаго познанія добра и зла — самъ былъ бы зломъ. Именно такъ и разсуждаетъ Левъ Шестовъ, который дѣлаетъ наиболѣе радикальный выводъ изъ высокой оцѣнки инстинктивной алогической безсознательной стихіи въ жизни души. Для него всякое вмѣшательство сознанія, разума, всякое различіе добра и зла есть негативная цѣнность. Какъ избѣжать такихъ выводовъ? Вотъ въ чемъ затрудніе. Сказать вмѣстѣ съ проф. Троицкимъ: теоретическое изслѣдованіе и изученіе возможны, но практическое вмѣшательство недопустимо — значитъ въ концѣ концовъ отрицать всякій «практическій разумъ», всякую этику, гигіену и даже медицину. Нужно признать, что рѣшеніе вѣчной антиноміи пола здѣсь не удалось. И все же въ идеяхъ автора есть много цѣннаго и онъ близокъ къ глубокимъ современнымъ открытиямъ въ области подсознанія, хотя и недостаточно въ нихъ погрузился. Можно было-бы сказать, пожалуй, такъ: похоть есть зло въ томъ случаѣ, если могучая таинственная ночная подсознательная стихія пола дѣлается объектомъ мелкаго сознательного развлеченія и любопытства; но послѣднее всего менѣе можно назвать величественнымъ какъ ни какъ терминомъ «практическаго разума» Канта. Точно такъ-же могучая, бушующая стихія Діониса должна очень измельчать,

чтобы заслужить унизительное наименование «похоти». Логосъ не заслуживаетъ такого гонения и алогизмъ такого восхищенія. Намъ кажется, что въ любви содержатся еще многие другіе парадоксы и антиноміи, которые не разрѣшены ни жизнью ни мыслью. Всльдъ за авторомъ мы должны подчеркнуть, и еще сильнѣе чѣмъ онъ, что старыя традиціонныя фарисейскія рѣшенія ничего не решаютъ и никого не удовлетворяютъ.

Б. Вышесказывъ.

Imp. de Navarre: 5, rue des Gobelins, Paris

КАНОНЫ И КАНОНИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

Когда жизнь церковныхъ общинъ проходитъ безъ особыхъ внутреннихъ и внѣшнихъ потрясеній, въ привычныхъ для церковнаго сознанія формахъ, особенно, когда на памяти нѣсколькихъ поколѣній въ ней не' происходитъ никакихъ существенныхъ и замѣтныхъ измѣненій, то широкія церковныя массы склонны считать существующія формы незыблемыми и ненарушимыми. Обычное каноническое сознаніе такихъ эпохъ вырастаетъ изъ самихъ формъ церковной жизни, т. е. каноническимъ считается все то, что соответствуетъ этимъ формамъ, а всякое отклоненіе отъ нихъ рассматривается, какъ нарушение самихъ каноновъ. Въ основѣ такого убѣжденія лежитъ непоколебимая увѣренность, что освященный вѣками церковный строй не можетъ не покойться на канонахъ и не регулироваться ими. Неоспоримое достоинство такого канонического сознанія заключается въ томъ, что оно, если не разрѣшаетъ всѣхъ каноническихъ вопросовъ, то во всякомъ случаѣ ихъ снимаетъ: острыхъ каноническихъ вопросовъ не возникаетъ только потому, что конфликтъ между канонами и церковной жизнью остается незамѣченнымъ. Однако, такое благополучіе кончается, когда ровное и спокойное теченіе церковной жизни нарушается и когда самыя формы церковной жизни начинаютъ мѣняться. Всякое нарушеніе, всякое измѣненіе въ церковной жизни, а тѣмъ болѣе рождающіяся новыя формы требуютъ канонической оцѣнки. Обычное каноническое сознаніе бессильно передъ такой оцѣнкой, такъ какъ оно само находится подъ ударомъ, теряя въ прежнихъ формахъ свое прочное основаніе. Въ такія переходныя эпохи происходитъ нѣкоторое измѣненіе самой основы канонического сознанія: въ качествѣ высшаго критеріума, какъ для решенія каноническихъ вопросовъ, такъ и для оцѣнки старыхъ и вновь возникающихъ формъ церковной жизни признаются каноны.

Вместо прежней формулы — канонично то, что соответствует вѣковымъ формамъ церковной жизни, выдвигается новая формула — канонично то, что соответствует канонамъ. Эта новая формула требуетъ болѣе внимательнаго, чѣмъ это было ранѣе, изученія и во всякомъ случаѣ знанія канонического материала. Между тѣмъ близкое знакомство съ нимъ показываетъ, что въ этой области не все такъ просто, какъ бы этого хотѣлось. Оказывается, что каноны не всегда могутъ быть послѣднимъ критеріумомъ, а что они сами нуждаются въ болѣе высокомъ критеріумѣ. Въ результатаѣ получается не только безсиліе обычнаго канонического сознанія справиться съ каноническими вопросами, но и полная неопределѣленность самого этого сознанія.

Въ этой неопределѣленности канонического сознанія лежитъ одна изъ причинъ многихъ трудностей современной церковной жизни. Со временемъ, конечно, эти трудности будутъ изжиты, особенно, если измѣнятся условія нашей жизни, такъ какъ они вызваны не только чисто церковными причинами, но и другими, не имѣющими отношенія къ церкви. Однако, мнѣ кажется, что кое въ чёмъ мы можемъ помочь благодѣтельному процессу времени: мы можемъ подготовить изживаніе этихъ трудностей, устанавливая правильныя основы канонического сознанія и правильное, изъ этого сознанія вытекающее, отношеніе къ канонамъ.

* * *

Длѣ рѣшенія каноническихъ вопросовъ недостаточно одного знанія канонического материала и даже умѣнія его применять, ссылаясь въ конкретныхъ случаяхъ на тотъ или иной канонъ. Надо знать, что означаетъ «быть каноничнымъ» или быть «не каноничнымъ», т. е. надо имѣть болѣе общій и болѣе высокій критеріумъ, который былъ бы выше отдѣльныхъ каноническихъ вопросовъ и суду котораго подлежали бы сами каноны и внѣшнія формы церковной жизни. Такой критеріумъ можетъ быть данъ только въ правильномъ каноническомъ сознаніи, т. е. въ такомъ, которое вытекаетъ не изъ временнаго, измѣняющагося, а изъ неизмѣннаго, постояннаго, надвременнаго и вѣчнаго. Такимъ образомъ, вопросъ о правильномъ каноническомъ сознаніи сводится къ вопросу объ основаніи, на которомъ должно покояться это сознаніе.

Можно ли искать основанія для правильнаго канонического сознанія исключительно только въ сложившихся историческихъ формахъ церковной жизни, какъ это склонно дѣлать обычное каноническое сознаніе? Другими словами, можно ли сложившіяся формы церковной жизни считать неизмѣнными?

Этотъ вопросъ можно еще иначе поставить, а именно, являются ли исторически сложившіяся формы церковной жизни единственно возможными? Нельзя ли, по крайней мѣрѣ, представить себѣ, что церковная жизнь въ силу иныхъ историческихъ условій, чѣмъ тѣ, которыя въ дѣйствительности имѣли мѣсто, приняла бы иные формы? Если мы обратимся къ истории, то какъ будто отвѣтъ можно дать положительный. Въ самомъ дѣлѣ, историческая возможности были разнообразны, историческое развитіе могло пойти въ разныхъ направленіяхъ и исторія церковной жизни была не всегда только раскрытиемъ того, что лежало въ первоначальномъ видѣ въ первыхъ христіанскихъ общинахъ, но была и существеннымъ измѣненіемъ этихъ началъ, и привнесеніемъ новыхъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ достаточно сравнить харизматической строй христіанскихъ общинъ первого вѣка не только съ нашей церковной жизнью, но и съ церковнымъ устройствомъ 4 или 5 вѣка, или церковный строй второго вѣка съ его маленькими общинами, не подчиняющимися въ правовомъ отношеніи одна другой и церковное устройство периода сформированія патріаршихъ округовъ, или, наконецъ, устройство александрийской церкви третьяго вѣка съ церковнымъ устройствомъ ближайшихъ къ ней общинъ — антіохійской, іерусалимской и ефесской. Даже для тѣхъ эпохъ, когда основныя черты церковнаго устройства уже окончательно сформировались, можно привести рядъ примѣровъ коренныхъ измѣненій: конструкція соборовъ до-константинопольской эпохи и послѣдующихъ периодовъ, объемъ власти епископа, значеніе мірянского элемента и т. д. Врядъ ли можно утверждать, что римская община первого вѣка заключала въ себѣ всѣ черты будущаго «католицизма». Въ силу нѣсколькихъ иныхъ историческихъ условій исторія Западной церкви могла бы получить нѣсколько иное развитіе, могла бы въ своемъ устройствѣ менѣе отдѣлиться отъ Восточной церкви, подобно тому какъ Восточная церковь могла бы пріобрѣсти больше чертъ «католицизма». Однако, церковный строй есть равнодѣйствующая не только разнаго рода чисто историческихъ условій — церковныхъ, политическихъ, соціальныхъ, культурныхъ, но и еще чего то другого, что не зависитъ отъ этихъ временныхъ, измѣняющихся условій. Канонический строй есть лишь виѣшнее выраженіе доктринального ученія о церкви. Это ученіе есть то непреходящее, виѣвренное ядро, которое лежитъ или должно лежать въ основѣ всякаго церковнаго строя. Изъ одного и того же семени въ зависимости отъ разныхъ условій, отъ разной культуры вырастаетъ растеніе съ разными виѣшними варіаціями. Но какъ бы далеко не заходили эти варіаціи, опредѣленное семя можетъ дать только одно опредѣленное растеніе. Каноническое устрой-

ство церкви можетъ быть разнообразно, и это разнообразіе законно и даже необходимо, но лишь до тѣхъ поръ, пока оно не касается неизмѣнного существа церкви. Въ разныя историческія эпохи существо церкви можетъ находить разное выраженіе, такъ какъ оно требуетъ и ищетъ наиболѣе полнаго воплощенія въ данной исторической обстановкѣ. Это есть необходимое условіе всякой правильной формы церковной жизни — наиболѣе полно воплощать въ историческихъ условіяхъ существо самой церкви, — но вмѣстѣ съ тѣмъ это есть и предѣлъ, дальше котораго не могутъ итти измѣненія. Поэтому возможно допустить, что историческій процессъ церковной жизни развивался бы нѣсколько иначе и что церковное устройство могло бы принять иные формы, чѣмъ тѣ, которыя имѣются въ настоящее время, но при томъ условія, чтобы эти отклоненія не затрагивали и не искажали существа церкви. Протестантство право было въ своемъ желаніи измѣнить средневѣковый строй католической церкви, какъ не соответствующій нарождающимся условіемъ новой эпохи (католичество само его весьма существенно вскорѣ измѣнило и тѣмъ признало правильность этихъ требованій), но и какъ искающей въ нѣкоторыхъ своихъ чертахъ существо церкви; но протестанты сами впали въ полный произволъ, поскольку они отказались отъ догматического ученія о церкви. Ихъ церковный строй оказался безъ своего ядра, безъ своего носителя, такъ какъ онъ оказался безъ церкви, а потому допущенные ими измѣненія перешли границу, за которыми они стали уже искаженіями. Всякая форма церковной жизни законна и приемлема поскольку за ней лежитъ правильное догматическое ученіе. Поэтому католическій строй не вызывалъ бы съ нашей стороны существенныхъ измѣненій, если бы сгладилась разница догматического ученія о церкви. И наоборотъ, вполнѣ понятно, что католическая церковь готова принять весь строй восточной церкви, если бы православіе приняло ученіе о папской власти, т. е. католическое ученіе о церкви.

Догматическое ученіе о церкви, какъ и вообще всѣ догматы, не есть только теоретическая истина: оно должно найти свое отраженіе и выраженіе и воплощеніе въ жизни. Это воплощеніе догматического ученія о церкви и есть каноническое устройство, но это воплощеніе, конечно, никогда не можетъ быть полнымъ. Ни одна церковная форма не выражаетъ вполнѣ адекватно догматического ученія, а есть только относительное приближеніе къ нему въ данной исторической обстановкѣ. Поэтому ни о какой абсолютизаціи какой-нибудь формы церковной жизни не можетъ быть рѣчи, такъ какъ такая абсолютизация означала бы возведеніе относительныхъ эмпирическихъ формъ на степень абсолютной истины. Однако, съ другой сто-

роны историческія формы не являются вполнѣ случайными: въ нихъ всегда имѣется дѣйствительная попытка наиболѣе полнаго выраженія существа церкви, во всякомъ случаѣ нѣкоторыхъ ея сторонъ. Разныя историческія формы внутренне, изъ глубины, связаны другъ съ другомъ лежащимъ въ основѣ ихъ догматическимъ ученіемъ. Поэтому всякое измѣненіе должно вызываться не только измѣнившимися историческими условіями и необходимостью приспособленія къ нимъ, но, одновременно, и стремленіемъ къ болѣе полному, болѣе адекватному выраженію существа церкви въ новыхъ историческихъ условіяхъ. Все это означаетъ, что всякое измѣненіе тогда лишь законно и оправдано, когда черезъ это измѣненіе церковная форма жизни въ большей степени, чѣмъ старая, способна выразить вѣчную догматическую истину о церкви. Мы свободны и мѣнять и творить историческія формы церковной жизни, но не всегда въ правѣ это дѣлать. Въ этомъ вопросѣ, какъ и вообще въ православіи, мы имѣемъ сочетаніе консерватизма, вѣрности традиціи съ величайшей свободой и дерзновеніемъ.

Каноническое сознаніе не можетъ имѣть основную опорную точку въ исторически-сложившихся формахъ въ силу ихъ нѣкоторой относительности и измѣняемости. Если же оно все же пытается себя связать съ ними, то это приводить къ неправильному отношенію къ историческимъ формамъ и къ искаженіямъ самого канонического сознанія. Неизбѣжно одна изъ временныхъ формъ церковной жизни возводится на степень вѣчной и неизмѣнной. Это влечетъ за собой ослабленіе или даже утерю критического отношенія къ современнымъ формамъ жизни. Правильное чувство исторіи исчезаетъ или должно исчезнуть, а вмѣстѣ съ нимъ и творческая энергія. Вмѣсто вѣчной динамики церковной жизни вступаетъ въ свои права статика: абсолютное подмѣняется относительнымъ. Здѣсь дѣстуетъ общиѣ законъ, по которому всякая попытка абсолютного утвержденія эмпирически относительного приводить къ тому, что само абсолютное, дѣйствительно неизмѣняющееся становится относительнымъ. Каноническое сознаніе становится тормазомъ, который пытается удержать церковную жизнь на одномъ мѣстѣ, оно заглушаетъ всякие новые побѣги жизни, не только недолжные, но и здоровые. Можно, конечно, мѣшать и препятствовать историческому процессу, но нельзя остановить или задержать исторію. Иная историческая эпоха естественно должна взять въ качествѣ основы своего канонического сознанія свою форму церковной жизни. Слѣдовательно, вообще, не можетъ быть единаго канонического сознанія, а каждая эпоха имѣеть и свое каноническое сознаніе, а потому нѣть единаго критеріума, а есть множе-

ства критеріумовъ. Отсутствіе единаго канонического сознанія разрываетъ исторію церкви на отдельныя части и нарушаетъ единство самой церкви.

Если нельзя искать основы для правильного канонического сознанія въ историческихъ формахъ церковной жизни, то, можетъ быть, возможно найти его въ самихъ канонахъ, въ самомъ Церковномъ законодательствѣ, т. е. считать каноничнымъ то, что соответствуетъ канонамъ? Я не буду касаться здѣсь довольно сложнаго вопроса о взаимоотношениі право-вого сознанія и правовыхъ нормъ, а хочу только отмѣтить одно обстоятельство: для того, чтобы каноническое сознаніе дѣйствительно могло имѣть основу въ каноническихъ нормахъ, необходимо, чтобы эти нормы обхватывали и опредѣляли всю каноническую жизнь церкви и все ея устройство, какъ наприм., еврейское законодательство обхватывало и регулировало всю жизнь еврейского народа. Еврейское ветхозавѣтное правовое сознаніе является классическимъ, а, можетъ быть, и единственнымъ примѣромъ правового сознанія всецѣло обусловленного существующими нормами. Это было возможно только потому, что ветхозавѣтные нормы, по крайней мѣрѣ въ сознаніи еврейского народа, всѣ даны были сразу и разъ навсегда, и имѣли свой источникъ непосредственно въ божественной волѣ. Между тѣмъ, если мы обратимся къ каноническому законодательству, то мы встрѣтимся съ крайне любопытными его особенностями. Православная церковь не имѣла и не имѣеть и до настоящаго времени общаго кодекса церковнаго права, который бы соответствовалъ кодексу канонического права католической церкви. Этимъ я нисколько не предрѣщаю, что православная церковь должна восполнить этотъ недостатокъ. Каждая помѣстная церковь имѣеть свой сборникъ, который носить помѣстный характеръ. Въ основѣ всѣхъ такихъ сборниковъ лежать сборники церковнаго права, составленные еще въ Византіи въ средніе вѣка. Въ составѣ ихъ входятъ постановленія церковной власти, возникшія въ весьма разныя историческія эпохи и въ разныхъ церквяхъ, а также рядъ постановленій византійскихъ императоровъ и рядъ статей разнаго содержанія, въ томъ числѣ и мѣстныхъ. Въ томъ видѣ, въ какомъ эти кодексы церковнаго права помѣстныхъ церквей существуютъ въ настоящее время, они не могутъ полностью служить практическимъ руководствомъ, а представляютъ скорѣе только историческій интересъ. Церковное устройство переросло эти кодексы. Значительная часть, содержащаяся въ нихъ нормъ, не примѣнимы къ современнымъ условіямъ и въ разныхъ автокефальныхъ церквяхъ или измѣнены, или даже совсѣмъ отмѣнены. Наряду съ этими кодексами автокефальная церкви издавали

и издають свои нормы, либо вошедшия въ составъ частныхъ сборниковъ, либо существующія просто въ разрозненномъ видѣ. Естественно, что между всѣми нормами, составляющими каноническое право каждой помѣстной церкви, не имѣется ни внутренняго, ни внѣшняго единства.

Среди всего этого законодательства помѣстныхъ церквей можно выдѣлить всеже рядъ постановленій церковной власти, сила дѣйствія которыхъ распространяется на всю православную церковь. Это церковные каноны въ узкомъ смыслѣ слова — постановленія вселенскихъ соборовъ и помѣстныхъ соборовъ и отцовъ церкви, принятыхъ всей православной церковью. Эти постановленія въ русской церкви собраны въ особый сборникъ подъ именемъ «книги правилъ». Несмотря на то, что церковь всегда съ особымъ уваженіемъ относилась къ этимъ постановленіямъ, они тѣмъ не менѣе также подвергались и измѣненіямъ, и дополненіямъ и отмѣнѣ, какъ въ періодъ того времени, когда они издавались (прибл. съ IV по X вѣкъ), такъ и въ послѣдующія эпохи. Но только въ исключительныхъ случаяхъ издание новыхъ постановленій сопровождалось указаніемъ объ отмѣнѣ соотвѣтствующаго прежняго канона. Въ этомъ заключается одна изъ трудностей, не имѣющая аналогіи ни въ какихъ другихъ областяхъ правовой жизни, примѣненія этихъ каноновъ. Въ настоящее время мы не всегда имѣемъ возможность опредѣлить, какие каноны имѣютъ дѣйствіе, а какие потеряли силу. Такъ, относительно однихъ каноновъ можно съ увѣренностью сказать, что они не примѣнимы теперь, таковы, наприм., всѣ каноны, опредѣляющіе условія принятія въ церковь лицъ, переходящихъ изъ ересей, нѣкогда волновавшихъ церковь, а въ настоящее время исчезнувшихъ — монтанистовъ, новаціанъ, фотиніанъ, аріанъ, и т. п.; каноны, регулирующіе институты, также исчезнувшіе изъ церковной жизни, какъ наприм. покаянная дисциплина. Труднѣе обстоитъ дѣло съ рядомъ каноновъ, которые не соблюдаются въ силу нѣкого установившагося обычая, наприм., каноны, опредѣляющіе возрастный цензъ членовъ клира, запрещающіе пресвитерамъ и епископамъ переходить на другія мѣста, касающіеся созыва соборовъ, суда, церковныхъ наказаній и т. д. Изъ того, что они не соблюдаются, нужно ли ихъ считать отмѣненными или, быть можетъ, надо такъ измѣнить церковную жизнь, чтобы они вновь получили свою силу дѣйствія?

Вѣроятно, въ виду изложенного выше положенія церковного законодательства, въ программу будущаго собора внесенъ вопросъ о кодификаціи каноновъ. Правда, у насъ не имѣется опредѣленныхъ указаній, что именно надо понимать подъ кодификацией. Возможно, конечно, что имѣется въ виду

составленіе общаго свода правилъ для всѣхъ православныхъ церквей, нѣкоторой *corpus juris* сапопісі православной церкви, подобно тому, какой имѣеть католическая церковь, издавшая такъ недавно — въ 1917 году — новый кодексъ канонического права. Составленіе такого свода врядъ ли отвѣчало бы дѣйствительнымъ потребностямъ православной церкви и врядъ ли на практикѣ осуществимо. Общій православный сводъ правилъ явился бы новшествомъ, неотвѣчающимъ духу православной церкви. Уніфикація канонического законодательства предполагаетъ такую степень однообразія каноническихъ формъ церковной жизни автокефальныхъ церквей, которой не знаетъ православный міръ, особенно со времени паденія Византіи. Внѣшнее административное единство помѣстныхъ церквей было чуждо православію: этому единству оно противополагало внутреннее единство, единство духа и и вѣры. Общій сводъ правилъ насильственно нарушилъ бы особенности жизни помѣстныхъ церквей, а въ очень малой степени способствовалъ бы ихъ внутреннему, духовному единенію. Но если будущій вселенскій соборъ и вступилъ бы на путь составленія такого свода, онъ бы встрѣтился съ такими трудностями, которыхъ едва ли бы смогъ преодолѣть. Какимъ образомъ можно согласовать и соединить все существующее разнообразіе законодательства помѣстныхъ церквей, при чемъ въ такое время, когда сепаратизмъ отдѣльныхъ автокефальныхъ церквей достигъ небывалаго въ исторіи православія предѣла? Наконецъ, какимъ образомъ сдѣлать обязательнымъ такой сборникъ, такъ какъ это зависило бы не только отъ высшей церковной власти автокефальныхъ церквей, но и отъ государственной власти, на территории которой находятся эти церкви? Остается надѣяться, что подъ кодификацией каноновъ разумѣется составленіе сборника каноновъ прежнихъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, признанныхъ обязательными и дѣйствующими въ настоящее время, дополненного вновь изданными будущимъ соборомъ.

Это отсутствіе цѣлостнаго внутренняго и внѣшняго единства не представляетъ, однако, самую характерную черту канонического законодательства. Таковой является его неполнота. Въ самомъ дѣлѣ, въ немъ совершенно нѣть тѣхъ нормъ, которая по аналогіи съ правовыми законодательствомъ, можно было бы назвать «основными». Въ наиболѣе полныхъ каноническихъ сборникахъ не только восточной, но и западной церкви, нѣть каноновъ, устанавливающихъ общіе и основные принципы церковнаго устройства. Мы имѣемъ въ этихъ сборникахъ цѣлый рядъ каноновъ, регулирующихъ отношенія епископовъ между собой, взаимоотношенія пресвитеровъ и діаконовъ, но мы бы напрасно искали каноновъ, устанавливаю-

шихъ самый принципъ іерархіи. Нѣть ни одного постановленія о необходимости наличія въ церкви всѣхъ трехъ степеней священства. Основное устройство христіанской общины во главѣ съ епископомъ не дано. Это особенно бросается въ глаза, если обратить вниманіе на то, что въ канонахъ относительно полно фиксируется митрополичье управлѣніе. Та же неполнота наблюдается относительно другихъ каноническихъ вопросовъ, наприм. церковнаго судопроизводства (процессуальной его стороны), даже таинствъ, какъ крещенія, причащеніи и брака. Въ научныхъ каноническихъ системахъ эта неполнота нормъ восполняется ученіемъ, содержащимся въ новозавѣтныхъ писаніяхъ и въ твореніяхъ отцовъ и учителей церкви. Не только заповѣдямъ апостоловъ, но и заповѣдямъ самого Христа придаютъ характеръ каноническихъ нормъ, хотя ни одинъ соборъ не устанавливаль, какія именно изъ этихъ заповѣдей должны считаться таковыми. Къ этой неполнотѣ мы настолько привыкли, что ее не замѣчаемъ, но если бы какой-нибудь историкъ захотѣль только на основаніи самихъ каноническихъ нормъ составить себѣ представлениe о церковномъ устройствѣ, то онъ, конечно, впалъ бы въ рядъ крупныхъ ошибокъ. Такую же ошибку совершаютъ тѣ, кто пытается обосновать каноническое сознаніе только самими канонами. Эта попытка просто на просто является иллюзорной. Если канонические нормы говорять о томъ или иномъ фактѣ или явленіи церковной жизни, то основываясь на этихъ нормахъ, еще можно сказать о немъ, что онъ канониченъ или нѣть; но что же сказать о томъ, чего каноническія нормы вообще не предусмотрѣли? Если канонично только то, что соответствуетъ канонамъ, а не канонично то, что имъ не соответствуетъ, то о цѣлой области церковной жизни, какъ мы видѣли, самой существенной и основной, ничего вообще сказать нельзя. Наконецъ, если брать все церковное законодательство въ цѣломъ, какъ основу канонического сознанія, то нужно будетъ признать, что каждая помѣстная церковь имѣеть свое каноническое сознаніе. Этимъ не только сокращается кругъ дѣйствія канонического сознанія, но и исчезаетъ возможность какой-либо канонической оцѣнки другой помѣстной церкви. При такой точкѣ зрењія не можетъ быть общаго для всей православной церкви рѣшенія каноническихъ вопросовъ, а каждая автокефальная церковь решала бы ихъ только для себя. Это бы подрывало единство православного сознанія, которое объединяетъ всѣ помѣстные церкви, при отсутствіи между ними правовыхъ отношеній, въ единую апостольскую церковь. Тотъ сепаратизмъ и та изолированность помѣстныхъ церквей, которая наблюдается въ настоящее время, объясняется отчасти этимъ дефектомъ канонического сознанія.

Если отсутствіе единства и полноты каноническихъ нормъ является препятствіемъ для признанія этихъ нормъ основой канонического сознанія, то съ другой стороны эти особенности канонического творчества не слѣдуетъ всецѣло относить къ его недостаткамъ. Каноническое законодательство никогда не имѣло задачей дать основныя нормы и основные принципы церковнаго устройства. Они были даны сразу и на всѣ времена въ догматическомъ учении о церкви, которое поэтому не только предваряетъ каноническое творчество, но и является его основой и предпосылкой. Каноническое творчество церкви имѣть задачей способствовать тому, чтобы догматическое учение о церкви нашло наиболѣе правильное и полное воплощеніе въ данной исторической обстановкѣ въ церковномъ устройствѣ, и предохранить церковную жизнь отъ отклоненій и неправильностей. Содержаніе догматического учения о церкви опредѣляетъ содержаніе канонического законодательства. Иное учение о церкви неизбѣжно должно вызвать и иные каноны, поскольку они являются дѣйственной силой въ церковной жизни. Церковныя постановленія являются какъ бы канонической интерпретацией догмата о церкви въ определенный моментъ исторического ея бытія. Основные принципы церковнаго учения не входятъ въ область канонического права, а принадлежатъ догматикѣ. Этимъ каноническія нормы пріобрѣтаютъ особый характеръ, отличающій ихъ отъ правовыхъ нормъ, а каноническое право — такія черты, которыя дѣлаютъ его правомъ совсѣмъ особаго рода.

Попытки вывести каноническое сознаніе либо изъ существующихъ историческихъ формъ церковной жизни, либо изъ самихъ каноновъ неправильны въ томъ отношеніи, что они не восходятъ къ основамъ церковной жизни, а берутъ ее въ эмпирическомъ временномъ аспектѣ. Основой правильнаго канонического сознанія не можетъ быть то, что преходяще и временно въ церкви, то, что зависитъ отъ исторического момента, а то, что непреходяще и внѣвременно въ ней, что не зависитъ отъ исторической обстановки и историческихъ условій. Это означаетъ, что основа канонического сознанія можетъ лежать только въ догматическомъ учении о церкви. Такое каноническое сознаніе очень близко приближается къ догматическому сознанію и отличается отъ него лишь направленностью, интенціей. Оно есть движущая сила церковной истории, направленная на то, чтобы въ каждый данный моментъ наиболѣе полно воплотить догматическое учение въ каноническихъ формахъ. Среди мѣняющихся формъ церковной жизни оно является неизмѣннымъ и единымъ для всѣхъ временъ, поскольку неизмѣнно и едино догматическое учение, оно является общимъ для всѣхъ церквей, поскольку всѣ право-

славные церкви исповѣдываютъ единое доктринальное учение. Въ немъ одномъ имѣется единственно правильный и вѣрный критеріумъ не только для рѣшенія отдельныхъ каноническихъ вопросовъ, но и для оцѣнки каноническихъ формъ, и для сужденія о характерѣ самихъ каноновъ.

* * *

Въ настоящее время вопросъ о характерѣ каноновъ, т. е. о томъ, подлежать ли они измѣненію или они являются абсолютно неизмѣнными, получилъ особую практическую остроту. Вопросъ этотъ не новый и неоднократно выдвигался самой жизнью. Трулльский соборъ намѣтилъ рѣшеніе этого вопроса въ сторону неизмѣняемости каноновъ. Однако, въ Византии за все время ея существованія продолжалось каноническое законодательство, причемъ даже распоряженія государственной власти сплошь и рядомъ фактически отмѣняли чисто церковные постановленія. Насколько мало чувствовала себя связаннымъ государственная власть показываетъ то, что въ эпоху Мануила Комнена византійскіе юристы высказывали взглядъ, что Базилики отмѣнили не только Юстиніановъ сборникъ каноновъ, но и всѣ канонические сборники. Правда, взглядъ этотъ не нашелъ официального признанія, а съ паденіемъ Византійской имперіи совсѣмъ былъ забытъ, за то сужденіе Трулльского собора получило довольно широкое распространение. Теперь еще не рѣдко приходится встрѣчаться — если не въ литературѣ, то въ тѣхъ или иныхъ церковныхъ кругахъ — съ убѣжденіемъ, которое приравниваетъ каноны по ихъ обязательности и неизмѣнности къ доктринальнымъ постановленіямъ. Врядъ ли нужно доказывать, что это учение есть плодъ не только богословскаго недоразумѣнія, но и незнанія. Наставать на абсолютной неизмѣняемости каноновъ равнозначно признанію того, что не только наше поколѣніе, но и цѣлый рядъ предыдущихъ находится подъ церковнымъ отлученіемъ. Достаточно напомнить 9 апостольское правило, которое предписываетъ подвергать церковному отлученію всѣхъ мірянъ (а правило 8 и клириковъ), которые «не пребываютъ на молитвѣ и св. причашеніи до конца». Если всѣ каноны неизмѣнямы, то это означаетъ, что они всѣ сохраняютъ и сохранили свою силу. Съ такимъ выводомъ врядъ ли смогутъ согласиться сами защитники этого взгляда. Кроме того это учение не принимаетъ во вниманіе то состояніе церковнаго законодательства, о которомъ была рѣчъ выше.

Богословское недоразумѣніе заключается въ томъ, что это мнѣніе упускаетъ изъ виду, что абсолютно неизмѣняемъ характеръ докторовъ обусловленъ не тѣмъ, что они постанов-

лены въ соборахъ и приняты церковью, а тѣмъ, что они являются выражениемъ абсолютной истины. Постановленіе ихъ на соборахъ и принятіе церковью было лишь торжественнымъ свидѣтельствованіемъ ихъ истины. Они опредѣляютъ не временное, а вѣчное, между тѣмъ какъ каноны имѣютъ дѣло съ временными формами церковной жизни, даже въ тѣхъ случаяхъ, если считать эти формы неизмѣнными въ предѣлахъ нашего эмпирическаго существованія.

Каноническая наука не можетъ принять это точку зренія на каноны. Однако, въ канонической литературѣ, какъ православной, такъ особенно въ католической, можно встрѣтиться съ другимъ взглядомъ, который неизмѣняемость каноновъ относить только къ тѣмъ изъ нихъ, которые основаны на божественномъ правѣ. Всѣ тѣ нормы, которые восходятъ къ ясно выраженной божественной волѣ, содержащейся въ Св. Писаніи и въ Св. Преданіи, обладаютъ неизмѣннымъ и абсолютнымъ характеромъ, всѣ же остальные нормы относятся къ области человѣческаго права, а потому могутъ подлежать измѣненію. Конечно, вѣрующій не можетъ сознательно покушаться на абсолютный характеръ божественныхъ заповѣдей, но оказывается, что далеко не всегда можно отличить *jus divinum* отъ *jus humatum*. На практикѣ больше всего споровъ возникаетъ по вопросу о характерѣ того или иного постановленія, относить ли его къ божественному, или къ человѣческому праву. Нормы, заключающіяся въ Евангеліи не могутъ вызывать сомнѣнія съ этой точки зренія, но относительно нормъ, содержащихся въ апостольскихъ посланіяхъ не всегда можно быть категоричнымъ. Ап. Павелъ въ однихъ случаяхъ ясно указываетъ источникъ своихъ распоряженій, а въ другихъ случаяхъ такихъ ясныхъ указаний не имѣется. Еще съ большей трудностью встрѣчается ученіе о неизмѣняемомъ характерѣ нормъ, основанныхъ на божественномъ правѣ, въ тѣхъ случаяхъ, когда нѣкоторые изъ этихъ нормъ въ церковной жизни подверглись измѣненіямъ. Даже заповѣди Христа, если за ними признается каноническое достоинство, пріобрѣтаютъ временный характеръ, т. е. они считаются обязательными для однихъ эпохъ и необязательными для другихъ (наприм. въ вопросѣ о разводѣ брака и о поводахъ къ нему). Церковное устройство, данное ап. Павломъ коринѳской общинѣ просуществовало какихъ нибудь нѣсколько десятилѣтій. Такъ же недолговѣченъ былъ такъ наз. «апостольскій декретъ» — постановленіе Іерусалимскаго собора апостоловъ. Нѣть надобности увеличивать число этихъ примѣровъ, такъ какъ мы уже не разъ встрѣчались съ тѣмъ, какъ абсолютизация временного приводить къ тому, что само вѣчное становится относительнымъ.

Только исходя изъ правильнаго канонического сознанія

можно опредѣлить правильное отношеніе къ канонамъ. Ни одна изъ заповѣдей Христа не носитъ характера положительныхъ нормъ. Всѣ они вѣчны, неизмѣнны, всѣ они относятся къ области доктринального ученія о церкви, о бракѣ, о крещеніи и т. д. Христосъ не устанавливаль никакого канонического устройства своей церкви, какъ и не давалъ вообще никакихъ каноническихъ нормъ. «Кто поставилъ Меня судить или дѣлить вась?» (Лк. XII, 14). Правообразующая воля неизменно находится, начиная съ апостольской эпохи, въ самой церкви. Право «вязать и разрѣшать», *potestas clavium*, включало въ себя и право изданія каноническихъ нормъ. Поэтому, ни о какомъ дѣленіи каноновъ на постановленія, основанныя на божественномъ правѣ, и на постановленія, основанныя на человѣческомъ правѣ, не можетъ быть и рѣчи. Всѣ они вытекаютъ изъ права, полученного церковной властью, издавать распоряженія, которые бы регулировали церковное устройство. Еще важнѣе другое, именно то, что тѣ распоряженія, которые можетъ и должна издавать церковная власть, не касаются, какъ мы уже видѣли, основъ церковнаго устройства, а лишь способствуютъ болѣе полному и болѣе точному воплощенію этихъ основъ въ каждую данную историческую эпоху. Они временны, но не только въ томъ смыслѣ, что часть изъ нихъ вызвана къ жизни комплексомъ чисто вѣщнихъ причинъ, но и въ томъ, что всѣ они приложимы къ тому, что въ церкви временно. Какъ временные распоряженія, каноны измѣняемы, даже въ томъ случаѣ, если они непосредственно ссылаются на то или иное изреченіе апостоловъ или даже Христа. Конечно, эти изреченія сами по себѣ абсолютны и неизмѣнны, но они не принадлежать къ канонамъ, и только показываютъ, что церковная власть, издавая постановленіе, сочла нужнымъ привести и доктринальское основаніе своего распоряженія. 50-е апостольское правило предписываетъ подвергать изверженію изъ сана пресвитера и епископа, совершившаго таинство святого крещенія черезъ единое погруженіе, такъ какъ самъ Христосъ заповѣдалъ: «идите и научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца, Сына и св. Духа». Церковь можетъ измѣнить это свое каноническое постановленіе, усиливая или уменьшая наказаніе виновному лицу, но отъ этого не окажется подверженнымъ измѣненію изреченіе Христа, такъ какъ оно не принадлежитъ къ канонической нормѣ, а къ доктринальному ученію о таинствѣ крещенія, интерпретацией котораго и является это правило.

Есть очень часто странныя точки сближенія православнаго ученія съ протестантизмомъ, но это, дѣйствительно, только точки, за которыми начинается существенное расхожденіе. Принципъ измѣняемости всѣхъ каноническихъ постановленій

въ протестантизмѣ вытекаетъ изъ совсѣмъ иныхъ основаній, чѣмъ въ православіи. У насъ за измѣняемостью каноновъ стоитъ неизмѣняемость канонического сознанія, т. е. въ конечномъ счетѣ, догматического ученія о церкви. Всякое каноническое постановленіе есть относительное обнаружение абсолютной истины лежащей въ основѣ канонического сознанія. Если это обнаружение можетъ или даже должно быть измѣнено то лежащая въ основѣ его истина остается всегда неизмѣнной. Иные историческая времена, иное духовное развитіе могутъ требовать измѣненія или отмѣны только этого внѣшняго покрова истины, но не могутъ измѣнить самой истины. Какъ въ ученіи о церковномъ устройствѣ, такъ и въ вопросѣ объ измѣняемости каноновъ, протестанство проглядѣло эту истину.

Изъ того, что каноны могутъ быть измѣняемы, далеко еще не слѣдуетъ, что они должны быть измѣнены или что они могутъ быть измѣнены по личному произволу каждого члена церкви или даже цѣлой церковной общины. Каноническое творчество православной церкви въ цѣломъ, если не принимать во вниманіе тѣхъ или иныхъ частностей, есть многовѣковой опытъ церкви и церковнаго сознанія въ ея стремлениі къ воплощенію ученія о церкви въ разныхъ историческихъ зпояхъ. Мы только продолжаемъ то, что начато не нами, хотя мы всегда нѣсколько склонны считать, что исторія начинается только съ насъ. Поэтому въ нашей дѣятельности всегда имѣется нѣкоторое сочетаніе традиціи и творчества, при чемъ традиція есть точка опоры для нашего творчества и залогъ того, что и наша дѣятельность не окончится съ нами. Тѣмъ не менѣе, всякое человѣческое творчество есть нѣкое разрушеніе старого, того старого, которое перестало быть творческой традиціей, а стало инерціей и косностью, мѣшающей творчеству. Мы можемъ и даже должны измѣнять церковныя постановленія, но лишь тогда, когда они собственно перестали быть канонами, когда они не могутъ больше выполнять свое прямое назначеніе — направлять церковныя формы къ самому полному и самому лучшему воплощенію ученія о церкви, т. е. когда они перестаютъ быть такими постановлениями, черезъ которые выражается каноническое сознаніе. Бываютъ даже времена, когда каноническая правда на сторонѣ тѣхъ, кто нарушаетъ тѣ или иные каноны, а не на сторонѣ тѣхъ, кто ихъ выполняетъ или требуетъ выполненія. Намъ на опытъ приходится доказывать истинность этого парадокса, и этотъ парадоксъ рождается изъ конфликта канонического сознанія, какъ творческаго принципа и какъ высшаго критеріума, и каноническаго сознанія, какъ слѣпого и мертваго выполненія буквы закона, служеніе буквѣ, которое на-

ходить свое выражение въ канонахъ. Глубокій трагической конфликтъ двухъ типовъ канонического сознанія, изъ которыхъ одинъ является вѣчно творческимъ моментомъ, а другой представляетъ косность затвердѣвшихъ формъ церковной жизни.

Назначеніе каноновъ, какъ церковныхъ предписаній, способствовать — положительно или отрицательно — тому, чтобы церковная жизнь по возможности ближе воплощала догматическое ученіе. Чѣмъ ближе по своему содержанію церковные нормы приближаются къ догматическому ученію, тѣмъ большей степенью неизмѣняемости обладаютъ они, но это не есть неизмѣняемость самихъ каноническихъ предписаній, а догматического учения, которое они выражаютъ. Поэтому мы вѣримъ, что нѣкоторые канон. постановленія соборовъ сохранять свою силу «до скончанія вѣка» и для насъ они священны такъ же, какъ тѣ догматы, которые они выражаютъ.

* * *

Въ текущемъ процессѣ времени каноническое сознаніе остается всегда единымъ, всегда равнымъ себѣ самому. Черезъ это его единство разнообразныя формы церковной жизни не представляются разрозненными моментами въ исторіи, а связываются въ единый цѣлостный процессъ, соединяющій начальную точку церковнаго устройства — харизматический строй — съ основами нашего церковнаго устроенія. Оно же побуждаетъ насъ смотрѣть не назадъ, а черезъ настоящее — впередъ, въ будущее. Въ церковной жизни апостольскихъ временъ безцѣнно дорогъ не самый строй этой жизни, а то, что черезъ этотъ строй церковная жизнь почти полностью, исключительнымъ образомъ воплотила догматическое ученіе о церкви. Если бы мы механически перенесли этотъ строй въ нашу жизнь, то мы бы еще меньше осуществили идеаль церковной жизни, чѣмъ онъ осуществленъ при современномъ устройствѣ. Мы можемъ лишь стремиться къ тому, чтобы наше каноническое сознаніе достигло той ясности, какую оно имѣло въ апостольское время. Чѣмъ больше мы въ нашей церковной жизни будемъ осуществлять догматическую истину, тѣмъ ближе мы будемъ приближаться къ апостольскому времени, хотя бы по внѣшнему устройству мы дальше отъ него уходили.

Каноническое сознаніе требуетъ отъ насъ постояннаго творчества церковной жизни, но не только творчества, если это необходимо, новыхъ формъ, но и творческаго отношенія къ старымъ формамъ, т. е. чтобы они были для насъ не самодовлѣющей цѣнностью, а дѣйствительно формой, черезъ ко-

торую воплощается догматическое учение. Также творчески должны мы относиться къ канонамъ. И если бы оказалось, что какое-нибудь церковное предписание перестало выполнять свое назначение, то мы обязаны отъ него отказаться, такъ какъ не только то канонично, что соответствуетъ канонамъ, но и сами каноны могутъ быть каноничными и неканоничными.

Однако, было бы ошибочно думать, что каноническое сознание есть такая величина, которую можно было бы определить для любого конкретного случая. Такихъ величинъ нѣть въ православной Церкви не только въ области канонической, но и въ области догматической. Всегда возможны временные искаженія и заблужденія. Однако, истина дана въ Церкви и потому истина всегда въ ней открывается, хотя бы мы не могли ее формально определить. Иная точка зрењія означала бы невѣріе въ Церковь, признаніе Церкви только человѣческимъ, а не богочеловѣческимъ установленіемъ. То, что невозможно въ формальномъ порядкѣ, возможно въ порядкѣ благодатномъ.

H. Афанасьевъ.